Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

JAHRBUCH

FÜR

PHILOSOPHIE

UND

SPEKULATIVE THEOLOGIE

HERAUSGEGEBEN

UNTER

MITWIRKUNG VON FACHGELEHRTEN

VON

DR. ERNST COMMER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT IN BRESLAU.

VI. JAHRGANG.

PADERBORN.
DRUCK UND VERLAG VON FERDINAND SCHÖNINGH.
1892.
Zweigniederlassungen: Münster i. W., Osnabrück und Mainz.

Inhalt des sechsten Bandes.

Abhandlungen.

Litterarische Besprechungen.

Druckfehlerberichtigung.

S. 268 Zeile 8 von oben lies: panis vinique.

ZUR RELIGIONSPHILOSOPHIE.[1]

Von Dr. M. GLOSSNER.

1. Das prophetische Wort Simeons, Christus sei gesetzt zum Falle und zur Erhebung vieler (Luc. 2, 34), bewahrheitet sich zu allen Zeiten nicht allein im Leben, sondern auch in der Wissenschaft. Die Philosophie kann an Christus, dem Eckstein der Weltgeschichte, nicht gleichgiltig vorübergehen, sie mufs sich für oder gegen ihn entscheiden. Daher das lebhafte Interesse an religionsphilosophischen und apologetischen Untersuchungen, das sich auch in unsern Tagen, in welchen der Kampf für und wider Christus lebhafter als je entbrannt ist, durch zahlreiche litterarische Erscheinungen von verschiedenen philosophischen Standpunkten kundgibt. Wir greifen aus der Fülle derselben zwei Werke heraus, denen eine breite wissenschaftliche Grundlage und der moderne philosophische Standpunkt gemeinsam ist, die sich aber wesentlich durch ihre Stellungnahme zum Christentume unterscheiden, indem sie sich das eine kritisch und negativ, das andere apologetisch und positiv zu Religion und Christentum verhalten. Erschwert könnte unsere Aufgabe durch den Umstand erscheinen, dafs die eine der angedeuteten Schriften nur erst zum Teile vorliegt, während die andere sich als ein nach dem Tode des Verfassers herausgegebenes Werk in einer Form darstellt, die der letzten vollendenden Hand entbehrt. Da indes die Mängel der Form in der religionsphilosophischen Schrift Vatkes den Inhalt, soweit es sich um klare und vollständige Darlegung der Anschauungen des Verfassers handelt, nicht beeinträchtigen, in der uns vorliegenden Darstellung der Anthropologie Webers aber die Grundlinien seiner Gesamtauffassung bestimmt genug zu Tage treten, so können jene Umstände ein wesentliches Hindernis für unser Urteil darüber, inwieweit die Negation des einen der genannten Schriftsteller begründet, die

[1] **Metaphysik.** Eine wissenschaftliche Begründung der Ontologie des Christentums von Theodor Weber. Erster Band. Einleitung und Anthropologie. Gotha 1888.

Wilhelm Vatkes Religionsphilosophie oder allgemeine philosophische Theologie. Nach Vorlesungen herausgegeben von Dr. Hermann G. S. Preifs. Bonn 1888.

Verteidigung des andern gelungen sei, nicht bilden. Denn unser Interesse konzentriert sich vor allem darauf, in welchem Verhältnis die moderne vom Subjekt ausgehende philosophische Grundanschauung ihrer inneren Natur und Tendenz nach zu Religion und Christentum stehe.

Um noch ein anderes Bedenken zu beseitigen, so kündigt sich zwar Webers Unternehmen als Metaphysik, nicht als Religionsphilosophie an und will wiederholten Versicherungen zufolge nicht als letzteres gelten. Indes streift diese Metaphysik nicht allein überall religionsphilosophische Probleme, sondern berührt selbst die specifisch christlichen Lehren und verfolgt überdies eine ausgesprochen apologetische Absicht, so daſs wir uns für vollkommen berechtigt halten, dieselbe als einen Beitrag zur Religionsphilosophie zu betrachten und von diesem Gesichtspunkt zu beurteilen.

Weber legt groſsen Wert auf die erkenntnistheoretische Begründung. Es gilt, das Bewuſstsein des Menschen in seinem Werden zu belauschen und in allen seinen Elementen zu analysieren, oder es gilt die Herstellung einer in allen wesentlichen Beziehungen ausgebildeten Erkenntnistheorie (S. 420). Dasselbe Gewicht legt Vatke den erkenntnistheoretischen Untersuchungen bei, wie schon der denselben gewidmete Umfang beweist (Religionsphil. S. 19—70). Der wesentliche Unterschied des geistigen, im Selbstbewuſstsein, das auf den substanziellen Grund der Erscheinung zurückgeht, sich äuſsernden Denkens von der sinnlichen, in der individuellen Erscheinung befangen bleibenden Vorstellung bildet die Grundlage des Dualismus von Geist und Natur, auf welchen Weber sich stützt, um den Kampf gegen den materialistischen und pantheistischen Monismus mit der begründeten Hoffnung auf Sieg aufzunehmen. Das Bewuſstsein ist ihm aber nicht allein Ausgangspunkt, sondern auch Quelle und Norm alles Erkennens. Damit ist der Standpunkt der modernen, mit Abschüttelung jeder äuſsern Norm und Autorität im Subjekte ihre Stellung nehmenden Philosophie gekennzeichnet. Im Anschluſs an Günther erklärt Weber die philosophische Forschung als völlig frei und unabhängig. Er rühmt von jenem seinem Gewährsmann, derselbe sei durch und durch antischolastisch. Die Methode der Scholastik sei ausgesprochen in dem Satze: philosophia ancilla theologiae. Günther aber sei so gut als irgend ein Denker der neueren Zeit durchaus auf dem Boden der freien voraussetzungslosen Forschung, seine Forschung wurzle einzig und allein in der Erfahrung, der inneren und äuſseren (Metaphys. S. 33).

Denselben Standpunkt unabhängiger Forschung nimmt selbstverständlich Vatke in Anspruch. Anspielend an denselben Satz von der Magdrolle der Philosophie äufsert er sich dahin, die philosophische Betrachtung und damit die Philosophie selbst sei weder Herrin noch Magd, weder domina noch ancilla der Religion, sondern beide Seiten seien jede auf ihrem besondern Standpunkt vollkommen gleichberechtigt (Religionsphil. S. 122). Bezüglich der Quelle aller Erkenntnis in der Erfahrung aber spricht sich Vatke in unzweideutiger Weise dahin aus: „Wir bezeichnen alles, was über die Grenzen einer wirklichen Erkenntnis hinausliegt, als transcendent, während wir alles in der Erscheinung sich Darstellende als immanent oder als causa immanens bezeichnen. Daher ist für unser Wissen die Seite des Unbedingten, die als Potenz gefafst wird, das Transcendente, d. h. immer nur als Voraussetzung und durch einen Rückschlufs vom Immanenten zu begreifen, dagegen seine im Prozefs des Zeitlichen sich offenbarende Seite Gegenstand wirklicher vom Einzelnen zum Allgemeinen fortschreitender Erkenntnis." (A. a. O. S. 115.)

Vatke betrachtet somit die Immanenz des „Unbedingten" als eine notwendige Folge des Standpunkts der Erfahrung. Hieraus erklärt sich sein Urteil über den Schöpfungsbegriff. „Das Unbedingte, welches wir zuletzt in der ewig sich vermittelnden Weise der unveränderlichen Einheit und göttlichen Offenbarung gefunden haben, stellt dar, was auf religiösem Gebiete durch zwei Seiten ausgedrückt wird, nämlich durch Gott und Welt, Gott als Princip oder Einheit aller Principien des Seienden, Welt als harmonisch gesetzte Einheit desselben. Die Zusammenfassung beider Seiten ist notwendig, weil das göttliche Princip nur da ist mittelst der Offenbarung in der Welt; denn ohne eine weltliche Vermittelung wüfsten wir von Gott nichts; aber auch an und für sich gehören beide Seiten zusammen, kraft der Einheit des Idealen und Realen, der höheren Einheit und der Differenz des begrenzten Endlichen. Trennt man beide Seiten, was im Begriffe ja möglich ist, so erscheint Gott als die Totalität der idealen Vermittlung, da diese allein die Einheit darstellt, die Welt dagegen als die reale Seite, die als Vielheit, als gespaltenes Dasein auftritt und daher eines Einheitsbandes bedarf. Aber in der Wirklichkeit ist diese Trennung nicht gegeben, und auch die Anschauung von der Schöpfung und einem vor der Schöpfung einsamen Gott gehört nicht der Erfahrung an.[1] Beide Seiten sind in der Wirklichkeit mit einander verbunden." (A. a. O. S. 121 f.)

[1] Von uns unterstrichen.

Der von äufserer Autorität, auch der der göttlichen Offenbarung unabhängige Standpunkt der Erfahrung also verlangt, da in dieser Ideales und Reales, Geistiges und Materielles ungetrennt verbunden sind, die Einheit Gottes und der Welt. Die Vermittlung der Gotteserkenntnis durch die Welt ist demnach mehr als dies, nämlich zugleich reale Selbstvermittlung Gottes durch die Welt; der Schöpfungsbegriff enthält eine unwahre Abstraktion und Trennung desjenigen, was in Wahrheit vereinigt und eins ist.

Diesem pantheistischen Resultate steht das von Weber von demselben Standpunkt autoritätsloser auf subjektive Erfahrung sich stützender Forschung aus abgeleitete dualistische Ergebnis anscheinend schroff gegenüber. Mit Recht wird von ihm gerade der Schöpfungsbegriff als Angelpunkt der religiösen Weltanschauung zur Geltung gebracht. Derselbe Begriff aber sei auch wissenschaftlich gerechtfertigt; denn die durch das Selbstbewufstsein bezeugte Existenz endlicher Substanzen sei mit der monistischen Annahme einer einzigen Substanz, die in den endlichen Geistern und in der Natur zur Erscheinung komme, unvereinbar. Welches dieser entgegengesetzten Resultate nun kann den Anspruch erheben, das legitime Kind der modernen, unabhängigen und ausschliefslich auf Erfahrung begründeten Wissenschaft zu sein, der Pantheismus Vatkes oder der Dualismus Günthers und Webers? Eine nähere Betrachtung des Endresultats, zu welchem die Webersche Metaphysik gelangt, nämlich ihres Gottesbegriffs, mag uns hierüber Aufschlufs geben. Nämlich getreu dem Ausgangspunkte von der Erfahrung und dem Bewufstsein nimmt Weber wie Vatke (Religionsph. S. 114) in Gott eine Entwicklung an, die er allerdings teils als eine ewige, teils als eine rein immanente, durch den endlichen Geist und die Natur unvermittelte, zu begreifen sucht. „Wenn daher, wie wir im zweiten Teile dieses Werkes darthun werden, der Denkgeist auch auf Gott den Gedanken der Unbestimmtheit oder Indifferenz zwar übertragen mufs, so ist nichtsdestoweniger diese in jenem thatsächlich doch niemals vorhanden gewesen, weil sie von Gott selbst ohne jede fremde Mithülfe durch absolute Aktivität in die absolute Bestimmtheit von Ewigkeit her übergesetzt worden." (Metaphys. S. 378.)

Die Annahme einer Entwicklung in Gott, die von Günther zu einer „Konstruktion" des christlichen Trinitätsgeheimnisses verwendet wird, ist die Klippe, an welcher die „wissenschaftliche Begründung der Ontologie des positiven Christentums" vom modernen Standpunkte, dem jene Annahme einer göttlichen Ent-

wicklung allerdings nur zu sehr angemessen ist, scheitern. Für Weber dürfte sich diese Klippe um so gefährlicher erweisen, als seine Auffassung der Natur dem Pantheismus eine Handhabe bietet, um den von ihm vertretenen Dualismus aus den Angeln zu heben. Weber nämlich betrachtet die von ihm angenommenen Elemente des natürlichen Seins, die Atome, teils als Substanzen, teils aber auch als Erscheinungen einer einzigen Substanz. Gesetzt nun, der Pantheist würde argumentieren: so wenig ein Widerspruch darin liege, dafs das Atom zugleich Substanz und Erscheinung sei, so wenig widerspreche die im Selbstbewufstsein sich bekundende Substanzialität des einzelnen Geistes der monistischen Annahme einer einzigen Substanz, der göttlichen, zu der sich die endlichen Geister als Erscheinungen verhalten: so würde sich hiergegen von Webers Standpunkt um so weniger etwas Stichhaltiges vorbringen lassen, als die Annahme einer Potenzialität in Gott, die im Begriffe einer göttlichen Entwicklung notwendig impliciert ist, ein weiteres dem Pantheismus günstiges Element enthält.

2. Nachdem wir den Weberschen Ideeengang mit einem die beiden Endpunkte verknüpfenden Blicke überschaut haben, wollen wir sowohl den Plan des Ganzen als auch die wichtigsten Grundlinien, beziehungsweise Grundbegriffe des bereits zur Ausführung gelangten Teiles desselben ins Auge fassen. — Der Plan des ganzen Werkes, dessen Rechtfertigung in der Einleitung versucht wird, umfafst die Lehre vom endlichen und unendlichen Sein oder die Kosmologie und Theologie. Die Kosmologie zerfällt wiederum in zwei Teile, deren erster die Lehre vom synthetischen Weltfaktor, deren zweiter die von den „antithetischen" Weltfaktoren, dem Geisterreiche und der Natur, enthält. Die Theologie aber soll in die beiden Abteilungen von Gott an sich und von dem Verhältnisse Gottes zur Welt sich gliedern. Der vorliegende erste Band stellt den ersten Teil der Kosmologie, d. h. die Anthropologie in drei Unterabteilungen dar, nämlich die Lehre vom Geist oder der Seele des Menschen (§ 7—15), vom Leibe desselben (§ 16—23) und von der Einheit des Geistes und der Natur, der Seele und des Leibes im Menschen oder ihrer Synthese (§ 24—28).

In dieser Gliederung der Metaphysik scheint die seit Wolff üblich gewordene Einteilung der sog. speciellen Metaphysik in Kosmologie, Psychologie und Theologie hindurch, von welcher, wie Vatke richtig ausführt (S. 64), auch Kant Veranlassung nahm zur Aufstellung seiner bekannten drei Ideeen: Seele, Welt und Gott. Nur ist diese Einteilung bei Weber eigentümlich

modificiert durch den Güntherschen Dualismus, der das geschaffene Sein dem göttlichen als absoluten Gegensatz gegenüberstellt und jenes weiterhin in die Gegensätze des geistigen und natürlichen Seins, die im Menschen zu einer „persönlichen“ Einheit verbunden sind, auseinander treten läfst. Wir müssen uns hier mit der Bemerkung begnügen, dafs diese Dreiteilung einer vorgeblichen speciellen Metaphysik, so allgemein sie auch verbreitet ist, doch dem wahren Begriffe der Metaphysik widerspricht und ihren letzten Grund auf die Verwechslung des Rationalen (weshalb bei Wolff auch nicht von einer metaphysischen, sondern rationalen Psychologie u. s. w. die Rede ist) mit dem Metaphysischen zurückführt, in welcher die Philosophie seit ihrer unnatürlichen Spaltung in eine rationalistische und empiristische Richtung befangen blieb.

Von den Grundbegriffen, die in der vorliegenden „metaphysischen“ Anthropologie zur Erörterung gelangen, sind es vorzüglich die Theorie des Bewufstseins und damit im Zusammenhange der Begriff vom Geiste, ferner die Auffassung der Natur, die Verbindung von Leib und Seele im Menschen, der Ursprung der Menschenseele und der Menschheit überhaupt, die unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen.

Als den wichtigsten und fundamentalsten Punkt seiner Aufgabe bezeichnet der Verf. selbst den wesentlichen Unterschied des geistigen und sinnlichen Erkennens im Menschen, oder, wie er sich ausdrückt, die Begründung eines Dualismus des Gedankens und spricht den Wunsch aus, dafs diesem Gegenstande vor allem „Auge und Aufmerksamkeit“ seiner „Richter“ zugewandt sein möge (Metaphys. S. 420). Indem wir unserseits diesen Wunsch erfüllen und zugleich auch der Überzeugung Ausdruck geben, dafs ein solcher Unterschied bestehe und daraus mit Recht auf die Existenz immaterieller Substanzen zunächst mit Rücksicht auf die menschliche Seele geschlossen werde, dürfen wir aber auch nicht verhehlen, dafs wir in der Würdigung der Natur und Tragweite jenes „Dualismus“ sowie den weiteren daraus gezogenen Konsequenzen nicht durchweg in Übereinstimmung mit dem Vf. uns befinden, sondern in wesentlichen Dingen von ihm abzuweichen uns genötigt sehen.

3. Treten wir an den ersten Punkt, die Analyse und Theorie des Bewufstseins heran! Mit Descartes glaubt W. im Selbstbewufstsein den festen Pol zu besitzen, um den sich die flüchtigen Erscheinungen menschlicher Ansichten zu sammeln vermögen, und das Mittel, „den seit Jahrhunderten gewälzten Stein zum Stehen zu bringen“ (S. 14). Er nimmt daher

auch den allein vor der Thatsache des seiner selbst gewissen Ich stille stehenden Zweifel des französischen Philosophen gegen die vermeintlich „sinnlosen“ Angriffe des für die christliche Philosophie so sehr verdienten Dr. A. Stöckl in Schutz (S. 30 Anm. 8). Das eigene Bewufstsein ist die einzige in und aus sich selbst gewisse Thatsache, die dem Menschen gegeben ist; diese Thatsache zu ergründen und klarzustellen ist daher der zu wandelnde Weg, nicht, wie Kant meint, „eine Kritik der reinen Vernunft in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie unabhängig von aller Erfahrung streben mag“. (S. 14.)

Wie trotz vielfacher Ausstellungen an den philosophischen Ansichten Descartes' im einzelnen der subjektive Standpunkt dieses Philosophen gerühmt und adoptiert wird, so gilt dies übrigens auch von Kant, der durch einen überaus genialen, glücklichen Griff in der Kritik des menschlichen Erkennens eine neue Grundlage der Philosophie zugewiesen habe, die von den Spätern verlassen wurde. (S. 290.) Man müsse deshalb zu Kant zurückkehren und dessen Kritik durch eine Erkenntnistheorie des Geistes vervollständigen (S. 291). Kants Kritik habe Berechtigung bezüglich des sinnlichen „Denkens“, das allerdings in der Erscheinung befangen bleibe und nicht zum Wesen vordringe. Das sinnliche müsse aber, wie Günther, ein zweiter Kant, nachgewiesen habe, vom selbstbewufsten, zur Substanz vordringenden Denken unterschieden werden (S. 190). Kant ging von einer falschen Unterscheidung der Form vom Stoffe des Erkennens aus (S. 66 ff.) und nahm an, dafs der letztere nur aus Erfahrung stamme, die er mit Anschauung und Wahrnehmung verwechselte, und wurde dadurch weiterhin zur falschen Unterscheidung eines doppelten Selbstbewufstseins, eines empirischen und apriorischen geführt, um durch letzteres die Allgemeinheit und Notwendigkeit der intellektuellen Erkenntnis zu begründen, die er aus Erfahrung nicht ableiten zu können glaubte. (S. 277.)

Die Substanzialität der Seele ist also nach W. Gegenstand der E r f a h r u n g, und dasselbe gilt ihm von der Erkenntnis der Kategorieen überhaupt. Nachdem die Seele diese in sich erkannt, beurteilt sie nach demselben Mafsstab alles, auch das aufser ihr vorhandene Sein. Daher gilt das Selbstbewufstsein als die Geburtsstätte aller dem Menschen vor dem Tiere eigentümlichen g e i s t i g e n Erkenntnis f o r m e n (S. 409), als die eine gemeinsame Quelle, der alle dem Menschen eigentümlichen subjektiven Erscheinungen entspringen und der sie ihre Möglichkeit und Wirklichkeit zu verdanken haben (S. 376), als Princip und Mafsstab aller anderen Erkenntnisse, in welche Regionen der

bestehenden Wirklichkeit der Geist mit denselben sich auch hinauswagen mag (S. 78), somit als wahre und eigentliche Quelle der Vernunft, so dafs demjenigen, der ein erschöpfendes Verständnis des Menschen besäfse, über die Beschaffenheit der Welt und Gottes nichts Wesentliches verborgen sein würde (S. 132).

Diese Auffassung des Selbstbewufstseins unterliegt den gewichtigsten Bedenken. Zweifellos gibt sich in ihm die geistige Natur der Seele kund, denn nur ein immaterielles Wesen vermag auf sich selbst zu reflektieren (e sè in sè rigira. Dante); dagegen ist das Selbstbewufstsein zwar eine Betätigung der Vernunft, nicht aber die Quelle derselben: denn Tragweite und Umfang der Vernunft sind gröfser als die des Selbstbewufstseins. Das letztere bezeugt uns unmittelbar nur die eigene Existenz, gibt aber nicht einmal unmittelbar Aufschlufs über die Beschaffenheit des in seiner Thätigkeit seiner selbst bewufsten Wesens, geschweige denn dafs sie die Norm und Quelle aller objektiven Erkenntnis enthielte. Wir fürchten daher, W. habe mit Descartes zwar einen den Angriffen des Skepticismus standhaltenden Punkt, auf welchem er Fufs fassen, keineswegs aber das Mittel gefunden, um von ihm aus zu weiteren Erkenntnissen fortzuschreiten. Neben dem auf die einzelnen Thatsachen der Existenz des eigenen Ich und seiner Erscheinungen beschränkten Selbstbewufstsein mufs vielmehr die Vernunft als selbständige Erkenntnisquelle, aus der die allgemeinen und notwendigen Erkenntnisse fliefsen, anerkannt werden.

Hiermit steht auch die Beobachtung, wie wir ursprünglich den Substanzbegriff bilden, im Einklang; denn dieser wird nicht aus dem Selbstbewufstsein (S. 70), sondern durch Erfahrung aus der Objektivität entnommen, freilich nicht durch sinnliche Wahrnehmung oder Erfahrung in solch beschränktem Sinne, sondern durch eine Bethätigung der Vernunft, die nicht, wie Kant will, apriorische Formen auf Erscheinungen überträgt, sondern in diesen und als Grund derselben das Wesen und die Substanz erfafst. Ohne diese umfassendere Grundlage des Substanzbegriffs in der Vernunft wäre das Finden des Substanzseins in sich und das Übertragen auf die Aufsenwelt eine subjektive Thätigkeit der Seele ohne allgemeinen und notwendigen Charakter und ohne objektiven Wert.

Eine objektive Erkenntnis wäre unmöglich, wenn das Ich Princip und Mafsstab aller Wahrheit wäre, da es in diesem Falle allem für es Erkennbaren seinen eigenen Stempel aufprägen würde, eine Konsequenz, die von Kant und Fichte (mit Rücksicht auf das apriorische Ich) auch in der That gezogen wurde.

Sehen wir genauer zu, wie W. die Geistigkeit der Seele zu gewinnen sucht, so wird das Ungenügende seiner Bewufstseinstheorie noch deutlicher zu Tage treten.

Ungenügend ist die Bestimmung des Geistseins durch den Begriff der einheitlichen Ganzheit und Substanzialität im Gegensatze zu der angeblichen Zerteilung und Zersplitterung der Natursubstanz in Atome. Der Atomist betrachtet das Atom als eine einheitliche Substanz und ein einheitliches Ganzes. Werden wir ihm deshalb zugeben, dafs er in diesem Atom, so lange er ihm nicht Einfachheit und Immaterialität zuschreibt, ein Geistwesen besitze? Die Annahme Webers, die Atome seien Bruchstücke und Erscheinungen einer einzigen Substanz, und aus diesem Grunde könnten die darauf geschehenden Einwirkungen nicht zum Selbstbewufstsein führen, ist eine völlig willkürliche und nur gemacht, weil ohne sie der „Dualismus“ in die Brüche gehen würde. Wäre aus dem Selbstbewufstsein und der Erkenntnis der über die Erscheinung hinausgreifenden Kategorieen nichts anderes als die einheitliche Ganzheit der denkenden Substanz zu erschliefsen, so würde es um die Verteidigung der Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele schlecht bestellt sein.

Ebenso ungenügend ist die Art, wie das Selbstbewufstsein und die Erkenntnis der Kategorieen durch Einwirkung von aufsen zu erklären versucht wird. Dieselbe ist durch die mechanische Weise, wie die „einheitliche und ganzheitliche“ Substanz behandelt wird, geeignet, dem Materialismus in die Hände zu arbeiten, umsomehr als der Seele, wie wir sehen werden, um ihre Verbindung mit dem Leibe zu erklären, Räumlichkeit zugeschrieben wird.

Von der Erfahrungsthatsache ausgehend, dafs das menschliche Selbstbewufstsein nicht ohne jegliche Einwirkung von aufsen — die, wie W. zugesteht, nicht notwendig von einem persönlichen, selbstbewufsten Wesen ausgehen mufs — zustande komme, sucht W. aus der durch die äufsere Einwirkung hervorgebrachten Differenziierung in Receptivität und Reaktivität das Selbstbewufstsein zu begreifen, sei es dafs die Seele aus der Wahrnehmung dieser ihrer vorgeblichen Grundkräfte oder der in ihr hervorgebrachten Bewegung den Anstofs zum Selbstbewufstsein empfange. (S. 43 ff.) Die Bewegung nämlich inhäriert ihr als einer einheitlichen Substanz wie einem Princip und Subjekt, so dafs die Wahrnehmung der Bewegung in der Unterscheidung des Princips von der ihm inhärierenden Erscheinung und der

Beziehung der letzteren auf das erstere als den Grund, d. h. im Selbstbewufstsein sich vollendet (S. 49).

Unverkennbar sind die Lücken und Mängel in dieser Ableitung. Eine mechanische Einwirkung auf ein Geistwesen ist von vornherein undenkbar. Ferner, wie soll eine solche in einem Wesen, von dem wir weiter nichts wissen, als dafs es Substanz ist, überhaupt Vorstellung erzeugen? Die Differenziierung in Receptivität und Reaktivität wäre hierzu nur ausreichend, wenn wir annähmen, dafs jedes Sein als solches schon auf Erkenntnis angelegt sei. Die erste Wahrnehmung bleibt sonach unerklärt. Weiterhin ist die Unterscheidung von Erscheinung und Princip in einer solchen Substanz für den Zuschauer da, aber nicht für die Substanz selbst. Man sagt uns, der Ichgedanke, das Selbstbewufstsein des Geistes beruhe auf einem in diesem vor sich gegangenen Prozesse, durch welchen eine zweifache, wesentlich verschiedene Seite vor ihm selbst enthüllt und offenbar wird (S. 324), nämlich seines Erscheinens und substanziellen Seins. Mit der Differenziierung von Erscheinung und Substanz ist jedoch erst ein realer Unterschied, noch nicht aber ein solcher für das Subjekt gegeben, es sei denn, wie gesagt, man behaupte die Einheit des Realen und Idealen. Auch das Atom, dem W., hierin von Günther abweichend, Substanzialität zuschreibt, erfährt Eindrücke von aufsen, auch in ihm findet die Differenziierung in Substanz und Erscheinung statt, und doch gelangt es selbst in den vollkommensten Verbindungen nach des Vfs. Theorie nicht zum Selbstbewufstsein.

Wenn Weber hierauf mit der bereits angeführten Behauptung antwortet, das Atom sei zwar einerseits Substanz, anderseits aber doch wieder Bruchteil und Erscheinung einer solchen und gelange daher nicht zum Selbstbewufstsein, so ist dies eben, wie bemerkt wurde, eine unbewiesene und willkürliche Versicherung, die zudem einen Widerspruch enthält, da, was Substanz ist, nicht zugleich Erscheinung einer andern Substanz sein kann.

Das Ich oder den Geist betrachtet W. vor jeder äufseren Einwirkung und dadurch erfolgenden Differenziierung als ein Sein ohne Vermögen, ohne Thätigkeit und Erscheinung. In dieser Abhängigkeit von fremdem Sein liegt die Beschränktheit desselben (S. 143 ff.). Der Geist des Menschen ist ein beschränktes Realprincip, weil er für all sein Wirken auf fremde Einwirkung angewiesen ist. — Aus der Beschränktheit folgt die Bedingtheit. Durch den Differenziierungsprozefs wird der Geist Ursache und Wirkung zugleich (S. 148), daher sei der

Ausdruck causa sui relativ berechtigt. Jedes Realprincip sei causa sui, sofern das sui auf die Erscheinung gedeutet werde. Hierzu sei bemerkt, daſs der Sprachgebrauch den Ausdruck c. sui nur bezüglich der freien Realprincipien gestatte; von Gott aber könnte er in dem Sinne, daſs das sui auf Erscheinung sich beziehe, überhaupt nicht ausgesagt werden, da in ihm ein Gegensatz von Substanz und Erscheinung nicht angenommen werden darf.

An die Untersuchung über die Beschränktheit und Bedingtheit des Ich schlieſst sich ein Exkurs über Form und Materie an (S. 180 ff.). Die aristotelische Lehre, daſs beide ungeworden seien, hat W. völlig miſsverstanden. Form und Materie nämlich als Principien der werdenden und gewordenen Dinge können allerdings nicht schlechthin entstehen, wohl aber kommt ihnen Entstehen beziehungsweise zu, der Materie, indem sie in und mit den ersten geschaffenen Dingen geschaffen wurde, der Form aber bei jeder Entstehung eines Wesens durch Umgestaltung des Stoffes. Ferner schlieſst die von Aristoteles gelehrte Ewigkeit der Materie nicht notwendig die Annahme ein, daſs sie ungeschaffen, durch sich selbst sei; vielmehr liegt es näher, Aristoteles so zu verstehen, daſs er die Materie als ewiges Produkt der schöpferischen und bewegenden Thätigkeit Gottes betrachtete. Noch gröſseres Unrecht geschieht dem Stagiriten, wenn ihm die Lehre unterschoben wird, daſs der menschliche *νοῦς* dem Wesen nach mit der Gottheit identisch sei (A. a. O.). Es geht dies schon aus dem Grunde nicht an, weil Aristoteles den göttlichen *νοῦς* als reine Thätigkeit, den menschlichen aber als reine Potenz bestimmt. Die Annahme der Identität des Aktuellen und Potenziellen aber widerspricht allen Principien der aristotelischen Metaphysik.

So mangelhaft wie der Nachweis der Geistigkeit der Menschenseele, welche in die ganzheitliche Substanzialität des selbstbewuſsten Ich gesetzt wird, ist der für die Unsterblichkeit der Seele; diese nämlich wird ebenfalls aus der im Selbstbewuſstsein sich kundgebenden Ganzheit und Ungeteiltheit abgeleitet (S. 83 ff.). Gibt sich denn, fragen wir, nicht auch im sinnlichen Bewuſstsein „Ganzheit und Ungeteiltheit“ kund? Ist also auch die Tierseele unsterblich? Wenn nicht, warum die Menschenseele, ohne daſs zur Ganzheit und Ungeteiltheit noch etwas anderes, nämlich die Einfachheit und Immaterialität hinzukommt?

W. behauptet, Gott könne den Geist, den er doch auch nach seiner eigenen Lehre aus Nichts schuf, nicht vernichten,

was doch von der absoluten göttlichen Macht nicht gesagt werden kann (S. 87), und knüpft hieran einen Ausfall gegen die thomistische Auffassung der Schöpfung und Erhaltung (S. 170), die nicht unbeantwortet bleiben darf. Gegen die Lehre nämlich, die Erhaltung sei eine fortgesetzte Schöpfung, da ohne sie die Dinge in Nichts zurückfallen würden, wird eingewendet, sie führe, ernstlich genommen, zum Pantheismus, indem das Verhältnis der Geschöpfe zu Gott als das der Erscheinung zum Wesen, der Wirkung zur Ursache gesetzt werde. Das letztere, erwidern wir, ist richtig. Wir fragen aber, ob denn das Verhältnis der Dinge zu Gott nicht notwendig als das der Wirkung zur Ursache bestimmt wird, wenn man dieselben als von Gott geschaffen betrachtet, wie dies ja auch W. thut? Dagegen ist es etwas ganz anderes, die Dinge als Erscheinungen Gottes zu bestimmen; das letztere ist Pantheismus, nicht das erstere. Die Wirkung einer Ursache ist weder notwendig ein Accidens noch auch und zwar viel weniger notwendig ein Accidens der wirkenden Ursache selbst. Geradezu unverantwortlich aber ist es, wenn W. den hl. Thomas zum Pantheisten stempelt, weil er sich des Ausdrucks Emanation bedient (S. 171). Wohin würden wir kommen, wenn Worte für sich allein, ohne Rücksicht auf den Sinn und Zusammenhang, in welchem sie gebraucht werden, schon genügten, um einem Autor, dessen Lehre überdies seit Jahrhunderten der ausdrücklichen Approbation der Kirche sich erfreut, den schwersten Irrtum aufzubürden? Die weiteren Äufserungen Webers über die Thomasencyklika Leos des XIII. sowie die „grandiose, verhängnisvolle Verirrung“, in die angeblich „der Kurz- und Leichtsinn“ des Jesuitismus die Kirche gestürzt hat, entziehen sich der wissenschaftlichen Diskussion und verdienen keine weitere Beachtung.

Derselbe Mangel an wissenschaftlicher Schärfe zeigt sich in der Behandlung der Seelenvermögen. (S. 95 ff.) Zwar werden die Widersprüche der Herbartschen Lehre in diesem Punkte treffend nachgewiesen und gezeigt, dafs die Vorstellungen nicht, wie Herbart annimmt, Kräfte sind; die eigene Ableitung der angeblichen drei Seelenvermögen — Vorstellungs-, Gefühls- und Willensvermögen, denen hinwiederum eine Zweiheit von eigentlichen Seelenvermögen — Receptivität und Reaktivität zu Grunde liegen soll, kann einen wissenschaftlichen Wert nicht beanspruchen (S. 104). Speciell ist die Annahme, der Geist verhalte sich im Erkennen rein aktiv, unhaltbar, denn nicht nur im sinnlichen, sondern auch im intellektuellen Vorstellen verhält sich die Seele insofern receptiv, als das Erkennen, nicht wie das Begehren und

Wollen durch eine Bewegung zum Gegenstande, sondern durch die (ideelle) Aufnahme der Form desselben zustande kömmt.

Aus der im Selbstbewufstsein zu Tage tretenden Kausalität wird weiterhin die Freiheit und Spontaneität gefolgert und damit die wahre Wurzel der Willensfreiheit in der Natur der Vernunft, die in der Erkenntnis des Allgemeinen einen allumfassenden Mafsstab des Seienden und Guten besitzt und dem ihr entsprechenden Begehren (dem Willen) darbietet, verkannt. Das bei dieser Gelegenheit (S. 173) dem Sophisten Protagoras gespendete Lob würde befremden, wenn wir nicht bereits wüfsten, wie W. selbst das Ich zur Norm aller Erkenntnis erhebt, so dafs er sogar das Wesen Gottes zu erkennen vorgibt, indem er die Bestimmungen des selbstbewufsten Ich auf Gottes Wesen überträgt.

4. Vom Geistbegriff hinweg wenden wir uns dem Naturbegriff des Verfassers zu. Wie jener auf das Selbstbewufstsein; oder wenn der Ausdruck gestattet ist, auf das kategoriale Denken, so ist dieser auf das sinnliche Erkennen oder, um mit Günther und Weber zu reden, auf das begriffliche Denken gegründet (S. 191). W. hält zwar an der letzteren Ausdrucksweise nicht fest, da er nicht allein wie auch Günther dem Naturprincip die vollendete logische Begriffsbildung abspricht, sondern auch eine schematische Begriffsbildung, die zwischen der sinnlichen Vorstellung und dem logischen Begriff in der Mitte liegen und die höchste Leistung des Naturerkennens sein soll, nicht gelten läfst. Desungeachtet glaubt er an dem Ausdruck „Denken" auch für die sinnliche Wahrnehmung und Vorstellung festhalten und seiner Auffassung des Gehirns als Subjekt des Wahrnehmens zufolge von einem Denken des Gehirns reden zu dürfen. Wir ersehen hierin eine ungerechtfertigte Abweichung vom Sprachgebrauch, nach welchem nur das Erkennen in Begriffen, Urteilen und Schlüssen als ein Denken zu bezeichnen ist.

In der Bestimmung des Wesens der Natur im Gegensatz zum Geiste bedient sich der Vf. des an sich vollkommen richtigen Grundsatzes, dafs das Wesen den Erscheinungen entsprechen müsse, unterläfst es aber, von diesem Grundsatz die konsequente Anwendung auf die verschiedenartigen Erscheinungen in der Natur selbst zu machen. Denn wenn der Dualismus des selbstbewufsten und des sinnlichen Erkennens auf einen wesentlichen Unterschied zwischen Menschen und Tier zu schliefsen zwingt, warum nicht auch der wesentliche Unterschied zwischen den Erscheinungen des tierischen und denen des pflanzlichen Lebens auf einen solchen von Tier und Pflanze, und weiterhin der

wesentliche Unterschied zwischen pflanzlichen und unorganischen Erscheinungen auf eine substanzielle Verschiedenheit des Organischen vom Unorganischen? Statt dessen faſst W. in Abhängigkeit von Günther wie dieser von Hegel sofort die Natur als ein einheitliches substanzielles Ganzes und schreibt diesem das, was nur dem Tiere zukommt, die Fähigkeit sinnlichen Erkennens zu.

Trotz dieser idealistischen Auffassung der Natur als eines ihrem Wesen nach allgemeinen Seins bekennt sich W. zu dem Dogma der atomistischen Konstitution der Natur, in welcher es andere Bewegungen als mechanische nicht gibt. (S. 193.)

Eine allgemeine in den Gattungen und Arten sich besondernde Natursubstanz, die in Atome auseinandergeht, und Atome, die sich selbst als Substanzen verhalten (S. 204), sind widerspruchsvolle Aufstellungen; denn was sich als Substanz verhält und in sich den realen Unterschied von Substanz und Erscheinung ausprägt, kann nach der eigenen Theorie des Vfs. nicht Erscheinung einer Substanz sein. Ferner enthalten jene beiden Bestimmungen Konzessionen, die eine an den Materialismus, die andere an den Pantheismus, welche den dualistischen Bau des Vfs. ernstlich mit Einsturz bedrohen. Wenn mechanische Bewegungen in den Atomen des Gehirns Vorstellungen, Gefühle und Begehrungen zu erregen imstande sind, so wird die Thatsache des Selbstbewuſstseins keinen sichern Damm mehr gegen die materialistische Überflutung bilden.

Das sensible Nervensystem ist es, das vorstellt, begehrt und fühlt (S. 261). Gegen die mechanischen Eindrücke auf das Gehirn reagiert dieses durch Vorstellungen (S. 262). Was kann doch der Materialist mehr verlangen? Freilich sei, wie jenes geschehe, unbegreiflich, dies gelte aber von jedem Geschehen.

Wir fragen: ist es nicht eben diese Unbegreiflichkeit, auf welche der Materialist sich zurückzieht, wenn er mit der Frage bedrängt wird, wie mechanische Bewegung in selbstbewuſstes Denken sich übersetze? Noch mehr! Der Materialist ist in der Lage, in der Selbstbewuſstseinstheorie Webers die willkommensten Waffen für seine destruktiven Lehren zu finden. Er kann nämlich fragen, warum denn die Geistsubstanz die in ihr erregten Bewegungen wahrnehme, nicht aber das Atom, obgleich in diesem alle Voraussetzungen dafür gegeben sind, nämlich die Differenziierung in Receptivität und Reaktivität sowohl als auch die in Substanz und Erscheinung? Die Antwort, die W. hierauf allein zu geben weiſs, ist kläglich genug. Der Geist nehme seine Erscheinungen wahr, weil sie in ihm scharf ausgeprägt sind, das Gehirn aber nehme seine eigenen Bewegungen

nicht wahr, sondern von ihm ausgeprägte Erscheinungen, die nicht seine Bewegungen sind — die primären und sekundären Qualitäten! (S. 247 ff.) Und frägt man, warum das Gehirn die Erscheinungen als solche, die doch in allen möglichen Formen, als Bewegungen, als Wahrnehmungen und als Qualitäten in ihm sind, nicht wahrnehme, so wird uns als Grund angegeben, weil in ihm der Gegensatz von Substanz und Erscheinung nicht zur vollen Darstellung komme; dies aber deshalb, weil die Atome des Gehirns selbst zwar Substanz, aber andererseits auch Erscheinung einer von ihnen als solchen verschiedenen Substanz, eben der Natursubstanz seien.

Mit dieser Wendung aber springt Weber von dem einen feindlichen Boden auf einen andern noch gefährlicheren, den des Pantheismus über, um nun von diesem seinerseits der Inkonsequenz geziehen zu werden. Du gibst mir, so wird der Pantheist argumentieren, die Existenz einer allgemeinen Substanz zu, zu der sich die Gattungen und Arten als Besonderungen und die Individuen als Erscheinungen verhalten. Du gibst ferner zu, dafs diese allgemeine Substanz auf Erkenntnis angelegt sei und in ihren vollkommeneren Daseinsformen wirklich zur Erkenntnis der Erscheinungen und Individuen gelange. Zugleich aber leugnest du, dafs diese Substanz es zur vollen Selbsterkenntnis, zur Erfassung ihrer selbst als eines Realgrundes bringen, also der Monismus als allumfassendes, das menschliche Selbstbewufstsein einschliefsendes System, d. h. als Pantheismus bestehen könne. Dem Selbstbewufstsein nämlich könne nur eine individuelle, nicht aber eine allgemeine Substanz zu Grunde liegen. Wie aber, wenn es sich mit den selbstbewufsten Geistern wie mit den Atomen verhielte, die nach deiner Ansicht Substanzen, der Differenziierung in Receptivität und Reaktivität fähig und doch zugleich Bruchteile ein und derselben Substanz sind?

Ferner sprichst du deiner allgemeinen Natursubstanz das begriffliche Erkennen ab, obgleich du sie als realen Begriff, als ein real Allgemeines betrachtest und dem Grundsatz huldigst, dafs die Form der Erkenntnis der Form des Wesens und Seins entsprechen müsse. Bemerkst du diesen Widerspruch nicht? Mit dem begrifflichen Erkennen aber wirst du auch das kategoriale der Natursubstanz zugestehen müssen, denn die Bildung eines allgemeinen Begriffs kann nicht ohne ein Übergreifen über die Erscheinung ins Gebiet des Wesens und des Grundes geschehen.

Was die letzte Konsequenz betrifft, so hat sich W. derselben so wenig entzogen, dafs er gerade in diesem Punkte die

Günthersche Lehre revidieren zu müssen glaubte, indem er den Sinnen weder eine eigentliche Begriffsbildung noch auch die Bildung von allgemeinen zwischen der Einzelvorstellung und dem logischen Begriff die Mitte haltenden Schematen (wie Kant und Günther solche annahmen) zuerkennt (S. 210 ff.). Damit ist Weber der Wahrheit allerdings um einen bedeutenden Schritt näher gekommen, hat aber zugleich auch jede Berechtigung zur Annahme einer ursprünglich einheitlichen und allgemeinen Natursubstanz verloren: eine Annahme, die eben durch den Gegensatz des „begrifflichen" Denkens, das die Signatur der allgemeinen Natursubstanz trage und des „ideellen", das der Natur des selbstbewufsten Geistes entspreche, motiviert wurde. Die Inkonsequenz Günthers, der die Hegelsche Naturphilosophie adoptierte, ihre Konsequenzen für den menschlichen Geist aber ablehnen zu können glaubte, wird von W. noch dadurch verschärft, dafs er die Subsistenz eines real Allgemeinen beibehält und doch die Intelligibilität und davon unzertrennliche Intellektualität desselben in Abrede stellt.

Der von W. gemachte Versuch, seine Ansicht von der Substanzialität der Materie mit der Lehre Günthers, der in ihr nur eine Erscheinung sieht, zu vereinbaren, kommt über den Widerspruch nicht hinaus, dafs derselben Substanz zwei Daseinsweisen zugeschrieben werden, die eine vor der Differenziierung in die Atome, die andere in den Atomen. Sind die letzteren Substanzen, so ist die allgemeine Natursubstanz nur logischer Gattungsbegriff, nicht aber ein real Allgemeines im Sinne Günthers.

Weber ist mit Günther an und für sich und abgesehen von der nicht glücklichen Begründung in vollem Rechte, wenn er dem wesentlichen Unterschied des intellektuellen Erkennens vom sinnlichen, andern Theorieen z. B. auch der Baaders gegenüber, dem der Geist zwar naturfrei, nicht aber naturlos ist, und der Unabhängigkeit des Geistes von körperlichen Organen im Denken und Wollen das Wort redet. Indem er aber die weiteren Wesensunterschiede von Tier und Pflanze u. s. w. leugnet und in dieser Beziehung einer materialistischen Naturphilosophie und pantheistischen Metaphysik die weitgehendsten Konzessionen macht, stellt er den Dualismus von Geist und Körper wieder in Frage; denn wenn ein Komplex von Atomen aus dem Grunde die Erscheinungen des Lebens und Erkennens in sich zu erzeugen vermag, weil in ihm eine einheitliche Substanz zur Erscheinung kommt, so ist der Pantheismus allein konsequent, wenn er diese einheitliche Substanz zur vollen Selbsterfassung d. i. zum Selbstbewufstsein durchbrechen läfst, nachdem

sie schon in der Pflanze und noch mehr im Tiere die ersten Stufen der Selbstverinnerung erreicht und somit an den Tag gelegt hat, dafs ihr Veräufserung und Zersplitterung in Atome nur als Mittel der Selbstverinnerung dienen.

Weber sucht die Annahme einer einheitlichen Natursubstanz durch die Bemerkung zu stützen, dafs ohne solche das thatsächliche Aufeinanderwirken der Körper nicht stattfinden könnte (S. 386). Dabei spricht er von einem Aufeinanderwirken der Atome und spendet Zeller grofses Lob wegen seiner Lehre, dafs die Atome Erscheinungen einer einheitlichen Substanz seien, nur sei dies nicht, wie Zeller meine, die Gottheit selbst, sondern die ursprünglich einheitliche, in die Atome sich differenziierende Natursubstanz (S. 389 ff.). Nach dem Gesagten verdient entweder Zeller dieses Lob nicht, da der Begriff einer allgemeinen sich besondernden Substanz ein Ungedanke ist, oder wenn jenes Lob begründet und der Begriff einer real allgemeinen und folglich actu intelligiblen Substanz haltbar ist, so erscheint der Tadel, die Gottheit an die Stelle der Natursubstanz gesetzt zu haben, nicht berechtigt, da eine wesentlich einheitliche Substanz in der Erscheinung sich nicht verlieren könnte, sondern, wie Zeller mit Hegel annimmt, schliefslich zum Selbstbewufstsein gelangen müfste. Diese Möglichkeit eines Aufeinanderwirkens aber — nicht der Atome, ihren Begriff ernstlich genommen, da solche einer wirklichen Bewegung und Veränderung unfähig wären — sondern der Körper hat ihren Grund schliefslich nicht in einer Wesens- und Substanzeinheit derselben, sondern in der gemeinsamen stofflichen Grundlage oder der die Körperwelt umfassenden substanziellen Potenzialität. Diese aber ist nicht ein Allgemeines und Intelligibles, sondern an sich zwar bestimmbarer, jederzeit aber durch irgend eine Form bestimmter realer Wesensbestandteil eines wirklichen Körpers.

In neue unauflösliche Schwierigkeiten verwickelt sich W. durch seine Theorie von den sensiblen Qualitäten. Mit Locke betrachtet er dieselben als subjektiv, sieht sich aber durch die uns bekannte Ableitung des Selbstbewufstseins, um nicht die Basis seines Dualismus zu untergraben, genötigt, jene Qualitäten als Wahrnehmungsbilder des Gehirns zu begreifen, die von seinen eignen Bewegungen verschieden sind. Das Gehirn, sagt uns W., stellt nicht wie der Geist die ihm inhärent gewordene Bewegung vor, da es sonst auch die Kategorieen erkennen würde, sondern ein Wahrnehmungsbild, das dem Qualitätenkreis des afficierten Sinnes entspricht. Also sind die sensiblen Qualitäten Energieen der Sinne? Ebensowenig; denn in den Sinnen findet sich nichts

außer Atomen und mechanischen Bewegungen. Sind also die sensiblen Qualitäten weder Beschaffenheiten der Dinge noch Bewegungen des Gehirns, so schweben sie völlig grundlos in der Luft.

Die sensiblen Qualitäten werden auf ein äußeres Objekt bezogen und zwar infolge der von außen kommenden Anregung (S. 207 ff.). Wir fragen: von wem werden sie nach außen bezogen? Vom Gehirn! Eine Vorstellung nach außen beziehen und das Sein von ihr aussagen, heißt dies nicht urteilen? Also urteilt das Gehirn, und es wird ihm eine logische Funktion zugeschrieben, die nach W. selbst nur dem selbstbewußten Geiste zukommen kann. Ferner: warum werden die vom Gehirn selbstthätig (denn ein passives sei es sinnliches oder geistiges Erkenntnisvermögen betrachtet W. als bare Unmöglichkeit) erzeugten Wahrnehmungsbilder nach außen bezogen? Weil sie von außen angeregt sind. Wie steht es dann mit dem Schmerze, den Gefühlen, Begehrungen u. s. w.? Warum werden sie nicht nach außen bezogen, da sie doch angeregt werden? Das sinnliche Wahrnehmungsvermögen (nicht das Gehirn als solches oder die „Breimasse“ des Gehirns, die weder wahrnehmen noch vorstellen kann), das in und mit seinen Organen, den peripherischen nicht minder als den centralen thätig ist, braucht seine Wahrnehmungen nicht nach außen zu beziehen, sondern ist mit ihnen, wenn wir so sagen sollen, von vorneherein draußen, indem eben nur Äußeres wahrgenommen wird. An dieser Thatsache scheitern denn auch die vorgeblich unzweifelhaften Ergebnisse der physiologischen Forschung, derzufolge Licht, Farbe, Ton etwas Subjektives sein sollen. Wenn W. hierzu auch Schmerz und Lust rechnet (S. 228), so bedurfte es wahrlich keiner physiologischen Forschung, um zu wissen, daß Gefühle dem Subjekt, nicht dem Objekt angehören. Gerade der Umstand aber, daß das Bewußtsein genau unterscheidet zwischen dem, was ihm angehört und was nicht, sollte den Philosophen zur äußersten Vorsicht mahnen und ihn abhalten, die Stimme der Natur Lügen zu strafen.

Das für Günther (S. 236 ff.) in Anspruch genommene Verdienst, die notwendige Verbesserung der sensualistisch-skeptischen Erkenntnistheorie Humes vorgenommen zu haben, indem er erkannte, daß der menschliche Geist nicht allein Wahrnehmungen kombiniere, sondern in den Kategorieen zu ihnen einen neuen Inhalt hinzubringe, können wir nach dem früher Gesagten nicht anerkennen; denn ein Hinzubringen von realen, dem Geiste angehörigen Bestimmungen zur äußeren

Wahrnehmung, ein Übertragen der Kategorieen des Ich auf jeglichen Denkinhalt bietet umsoweniger eine Garantie für die Objektivität der auf solche Weise entstehenden Auffassung der Aufsenwelt, als jene Bestimmungen (nach Günther) nur individuelle Wahrnehmungen des Ich an sich selbst sind: in welcher Hinsicht, wie ebenfalls bereits hervorgehoben wurde, sogar Kant durch seine Unterscheidung des reinen vom empirischen Bewufstsein gegen Günther im Vorteil ist. Der Skepticismus Humes aber kann weder durch den Apriorismus Kants noch durch die Bewufstseinstheorie Günthers, sondern allein durch die Einsicht überwunden werden, dafs die Vernunft den intelligiblen Zusammenhang der Dinge aus diesen selbst, indem sie die Erscheinungen transcendiert, herauszulesen imstande ist.

Wie dem Geiste, so werden auch dem Leibe und überhaupt dem Stoffe zwei Grundvermögen, Receptivität und Aktivität, zugeschrieben, zu denen als angeblich abgeleitete Vermögen die des Vorstellens, Fühlens und Begehrens hinzukommen. Die letzteren beiden werden als wesentlich identisch mit dem Vorstellungsvermögen betrachtet. Diese Identität sei jedoch eine solche, welche die specifische Diversität nicht aus-, sondern einschliefse (S. 261 ff.). Diese Theorie der Vermögen kann umsoweniger befriedigen, als gar kein festes und klares Princip für die Unterscheidung derselben aufgestellt worden ist. Receptivität und Aktivität sind ontologische Bestimmungen, die einerseits (als Potenzialität und Aktualität) in das Wesen selbst hineinspielen, anderseits aber innerhalb der wirklichen Vermögen sich geltend machen, indem Vorstellen, Begehren und Fühlen keineswegs Äufserungen ein und derselben Aktivität oder Reaktivität sind, sondern das Vorstellungsvermögen als receptives, das Begehrungsvermögen beziehungsweise als aktives Vermögen sich kundgibt, während das Gefühl als selbständiges Vermögen überhaupt nicht betrachtet werden kann.

Bezüglich des sinnlichen Begehrens macht der Vf. Schopenhauer gegenüber das Zugeständnis, es stehe nichts im Wege, es als Wille zu bezeichnen, weil es, wie der Wille des Geistes, ein sei es in der Form des Gefühls oder der Vorstellung dem Bewufstsein vorschwebendes Gut zu erreichen strebe (S. 272). Diese allerdings nur den Sprachgebrauch berührende Konzession kann ebensowenig als die Bezeichnung der sinnlichen Wahrnehmung durch „Denken“ gebilligt werden. Der gewöhnliche Sprachgebrauch gestattet weder das eine noch das andere. Wenn wir aber den Ausdruck „Wollen“ selbst über das Gebiet des animalischen Begehrens hinaus anwenden und von einem

Regnenwollen u. dgl. reden, so ist sich jeder Vernünftige bewufst, dafs das Wort im bildlichen, nicht im eigentlichen Sinne genommen ist.

Tiefer und in einer wesentlich irrtümlichen Auffassung liegt der Grund, wenn W. jede Art von Wirksamkeit Leben nennt und sonach auch in dieser Hinsicht vom Sprachgebrauche abweicht (S. 269). Denn nach diesem sprechen wir zwar den Pflanzen noch Leben zu, nicht aber den unorganischen Körpern, es sei denn wiederum im bildlichen Sinne. Den untersten Grad des Lebens nämlich finden wir da, wo ein inneres Bewegungsziel vorhanden ist, das in der Sphäre des Individuums und der Gattung durch Ernährung, Wachstum und Erzeugung verwirklicht wird. Der allgemeine Begriff des Lebens aber ist der der Selbstbewegung, d. i. einer Bewegung, die in dem Bewegten ihren Ausgangs- und Zielpunkt hat. Daher kann von einem universalen, Organisches und Unorganisches umfassenden Leben nur auf pantheistischem oder (um uns eines Güntherschen Lieblingsausdrucks zu bedienen) semipantheistischem Standpunkt gesprochen werden.

5. Geist und Natur, Seele und Leib sind im Menschen zu einer Einheit verbunden. Es ist dies eine durch das Bewufstsein bezeugte unumstöfsliche Thatsache. Welcher Art aber ist diese durch das Bewufstsein bezeugte Einheit? Ist sie Einheit des Wesens, der Substanz? Wenn ja, wie ist eine Wesenseinheit zweier wesentlich von einander verschiedener Substanzen, von denen jede ihre besondern Vermögen und Thätigkeiten besitzt, möglich?

Die Einheit des Bewufstseins weist auf eine Einheit des Wesens hin, nicht auf irgend eine accidentelle Vereinigung fertiger, für sich seiender Substanzen. Das eine Ich führt die körperlichen Zustände ebensowohl auf sich zurück wie die geistigen Thätigkeiten des Denkens und Wollens. Dieser Thatsache wird der Günther-Webersche Dualismus nicht gerecht. In der Verschiedenheit der Thätigkeiten liegt zwar ein hinreichender Beweggrund, dem einen Ich, dem einen ungeteilten Menschenwesen verschiedene Vermögen, geistige, von Organen unabhängige, und sinnliche, an Organe in ihrer Thätigkeit gebundene, zu unterscheiden. Dagegen die letzteren auf eine selbständige, mit dem selbstbewufsten Ich äufserlich vereinigte Substanz zurückzuführen, dazu haben wir nicht allein keinen zwingenden Grund, sondern es widerspricht eine solche Annahme direkt dem Zeugnis des Bewufstseins. Der Wesensunterschied des Geistigen und Körperlichen, die Geistigkeit der Menschenseele gegenüber

der Materialität aller übrigen Lebensformen, mit andern Worten der richtig verstandene Dualismus von Geist und Natur wird dadurch in keiner Weise gefährdet. Denn in der Annahme, dafs eine mit dem Stoffe zur Wesenseinheit verbundene geistige Substanz, wie es nach der richtigen Ansicht die menschliche Seele ist, zugleich Princip geistiger und sinnlicher Kräfte und Vermögen sei, liegt nichts Ungereimtes und Widersprechendes. Wir halten demnach an der substanziellen Einheit des Menschenwesens und dem wesentlichen Unterschied des Geistigen und Körperlichen zumal fest.

Allerdings bedarf es, um die Einheit des Menschenwesens richtig zu begreifen, einer von der Güntherschen völlig verschiedenen Auffassung des Stoffes. Betrachtet man denselben mit Günther als Erscheinung einer für sich vollkommenen Substanz oder gar mit Weber als einen Komplex von Atomen, so kann die Vereinigung mit der Geistseele nur mehr als eine zufällige und äufserliche gedacht werden. Anderseits aber würde man dem pantheistischen Monismus verfallen, wenn man den Stoff als blofse Bewufstseinserscheinung eines geistigen Wesens auffassen wollte. Die richtige begriffliche Bestimmung des Stoffes wird demnach in der Mitte zwischen diesen beiden Extremen liegen. Mit andern Worten: der Stoff wird im Gegensatze zur aktuierenden und bestimmenden Form als substanziale Potenz begriffen werden müssen.

Mit dieser Bestimmung fällt zugleich die bekannte, auf die Frage, wie Seele und Leib aufeinander wirken, sich erhebende Schwierigkeit hinweg, die auf Weber mit verstärkter Wucht drückt, da er das Aufeinanderwirken der Atome nur aus der Einheit der Substanz, deren Teilsubstanzen sie seien, zu erklären weifs.

Die Möglichkeit der Vereinigung von Leib und Seele, behauptet W., ist in erster Linie darin begründet, dafs beide Substanzen sind (S. 308). Es handelt sich aber nicht um eine beliebige Vereinigung, sondern dem Zeugnis des Bewufstseins zufolge um eine Vereinigung zu einem Wesen und einer Substanz. Eine solche aber ist gerade zwischen Substanzen, d. h. solchen Realitäten, von welchen jede für sich vollendete Substanz ist, nicht möglich. Die Vereinigung zweier oder mehrerer derartiger Substanzen könnte nur eine äufserliche und accidentelle sein, wie etwa die des Körpers und der Kleidung, des Schiffers und des Fahrzeugs. Die Möglichkeit einer organischen Verbindung körperlicher Atome setzt, wie wir des öftern vernahmen, nach Webers Annahme die Einheit der Natursubstanz

voraus. Dieser Grund dürfe jedoch nicht für die Vereinigung von Leib und Seele angeführt werden. Warum nicht? Weil in diesem Falle der Dualismus jeden Halt verlöre und die dünne Scheidewand, die ihn vom Monismus trennt, zerrissen würde! So schwach ist dieser Dualismus begründet! Es bleibt daher bei der ganz nichtssagenden Bestimmung, dafs Leib und Seele sich unmittelbar berühren und aneinander gefügt seien: eine Vorstellung, die mit der Geistigkeit der selbstbewufsten Seele unvereinbar ist, da sie, wie W. auch ausdrücklich einräumt, die Räumlichkeit der Seele voraussetzt, also den Dualismus von einer andern Seite gefährdet.

Dieser Punkt, das Verhältnis des Bewufstseins zur Ausdehnung, verdient eine besondere Beleuchtung, da Weber gegen Zeller bemüht ist, zu zeigen, dafs nicht jede Bewufstseinserscheinung eines räumlichen Wesens unmöglich sei, sondern nur das Selbstbewufstsein (trotzdem ist auch die selbstbewufste Seele räumlich!). Gleichwohl dürfte Zeller gegen Weber insofern im Rechte sein, als ein ausgedehntes Wesen als solches ohne eine einheitliche und einigende beherrschende Form auch nicht zur elementarsten Erkenntnisthätigkeit sich zu erheben vermöchte. Ohne eine einheitliche Zusammenfassung des Mannigfaltigen ist eine Vorstellung unmöglich. Wenn daher W. frägt, ob die vielen Empfindungen des Atomkomplexes, die beispielsweise von einem Menschen herrühren, insofern sie nach aufsen an die Stelle des Raumes, woher die Bewegung ausging, bezogen werden, nicht zu einer einheitlichen Vorstellung zusammenfliefsen müssen, so antworten wir verneinend, denn jedes Atom würde (falls es überhaupt vorstellen könnte) nur den Teil des Gegenstandes, der auf es eingewirkt, vorstellen, ein Gesamtbild aber könnte in keinem und auch nicht in allen zusammen zustande kommen, aufser etwa in dem Sinne, in welchem man auch sagen könnte, dafs zwei Menschen, von denen der eine das Dach, der andere die übrigen Teile eines Hauses wahrnimmt, beide zusammen das Ganze sehen. Nichtsdestoweniger ist sinnliches Bewufstsein in einem materiellen Wesen auf Grund der einheitlichen, die Materie überragenden Form möglich, dagegen erfordert Selbstbewufstsein eine geistige Substanz, von der aber eben darum Räumlichkeit und mechanische Bewegung ausgeschlossen sind.

Da Weber der Seele direkte Räumlichkeit zuschreibt, so wirft er auch die Frage nach dem Sitze der Seele auf und beantwortet sie mit Rücksicht auf den Einflufs, den der Geist auf die Vorstellungen ausübe, die er in die der Sinnlichkeit selbst unmögliche Form der Allgemeinheit bringe, dahin, dafs

die Seele mit allen Molekülen, in denen Vorstellungen u. s. w. entstehen, verbunden sein müsse. Zu gunsten einer beschränkten Gegenwart der Seele im Leibe wird auch die angeblich keinem Zweifel mehr unterliegende Annahme angerufen, dafs die Empfindungen nicht in den peripherischen Sinnesorganen, sondern im Gehirn zustande kommen. Die Thatsache der Beziehung der Empfindungen auf die äufseren Sinnesorgane beruhe auf unvermeidlichen Illusionen, die sich jedoch keineswegs mit Helmholtz aus unbewufsten Schlüssen erklären liefsen. Unzweifelhaft bewiesen ist nach unserem Dafürhalten in dieser Beziehung nur die Notwendigkeit einer vitalen Verbindung der peripherischen Sinnesnerven mit dem Gehirn, keineswegs aber, dafs die Sensation nur im Gehirn stattfinde. Betrachtet man die Seele als Wesensform des Leibes, so hat die den Thatsachen entsprechendste Vorstellung nicht die geringste Schwierigkeit, dafs in jeder Sensation Centralorgan und peripherischer Sinn zumal in Thätigkeit treten. (Vgl. J. B. Meyer, Philos. Zeitfragen. 2. Aufl. S. 184 ff.)

6. Gelingt es auf dem philosophischen Standpunkt Webers nicht, die Vereinigung von Leib und Seele im Menschen in befriedigender Weise zu bestimmen, so gilt dasselbe von der Auffassung des Verhältnisses der geistigen und sinnlichen Lebenserscheinungen in der Einheit des selbstbewufsten Ich. Im Anschlufs an den theologischen, einer völlig verschiedenen Ideensphäre angehörigen Ausdruck communio idiomatum wird angenommen, dafs Leib und Seele (Geist) jedes sein eigenes Leben führe, der Geist aber das Sein und Leben des Leibes in sein Selbstbewufstsein aufnehme. Wie jedoch der Geist fremdes Sein und Leben in das eigene Selbstbewufstsein aufnehmen könne, bleibt völlig unfafslich, und die Annahme selbst eine unbewiesene und unbeweisbare Versicherung. Freilich ist die Thatsache gewifs, dafs das eine Ich Geistiges und Sinnliches von sich aussagt, eben diese Thatsache aber ist mit dem Güntherschen Dualismus zweier Substanzen, von denen jede ihr eigenes Sein und Leben besitzt, unvereinbar und mufs aus ihr im Gegenteil geschlossen werden, dafs dem Selbstbewufstsein ein einheitliches Sein und Wesen zu Grunde liege. Wir sagen: ein einheitliches, nicht einfaches; denn eine Mehrheit (Zweiheit) von Wesenskonstitutiven mufs allerdings angenommen werden, wenn die Verschiedenheit der geistigen und sinnlichen Vermögen aus dem einen Menschenwesen begreiflich gemacht werden soll.

Zur communicatio idiomatum wird vor allem die Begriffsbildung gerechnet, die darin gesucht wird, dafs die individuellen

sinnlichen Vorstellungen durch den Geist in die Form der Allgemeinheit, d. i. des Begriffs erhoben werden. Eine nähere Darlegung der Möglichkeit dieses Vorgangs bleibt uns W. schuldig. Von seinem Meister Günther aber weicht er darin ab, daſs er die Begriffsbildung nicht auf das Eingehen des Geistes in Leben und Bilden der Natur beschränkt, sondern in ihm selbst die Anlage zur Begriffsbildung vorhanden sein läſst, sofern in der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen und in seiner kreatürlichen Substanzialität Antrieb und Aufforderung zu einer solchen gelegen sei. Durch diese Art von Fortbildung wird das ohnehin lose Gefüge des Güntherschen Dualismus noch mehr gelockert. Dieser nämlich wurde ursprünglich auf den Gegensatz des begrifflichen und „ideellen“ Denkens aufgebaut, dem die beiden Realprincipien der allgemeinen Natursubstanz und des individuellen selbstbewuſsten Geistes entsprechen sollten. Wenn nun schon Günther selbst diesem Standpunkte untreu wurde, indem er den formellen Gedanken des Allgemeinen nicht der Natur, sondern nur dem Geiste, sofern er den Gedanken der Natur gleichsam zu Ende denkt, vindiciert, so gilt dies noch mehr von Weber, in dessen Auffassung der specifische Unterschied des Natur- vom Geistesgedanken durch jene Annahme eines selbständigen Antriebs zur Begriffsbildung wieder aufgehoben wird. Weber nähert sich dadurch wieder der Scholastik, die alles menschliche Denken im Elemente des Begriffes sich bewegen läſst, ohne jedoch die letzten Konsequenzen zu ziehen und namentlich der Einsicht sich zu erschlieſsen, daſs zwischen dem Denken der Kategorieen und dem begrifflichen kein Gegensatz bestehe und kein Grund gegeben sei, darauf einen Unterschied von Verstand und Vernunft aufzubauen, denn sind die Kategorieen etwas anderes als höchste Gattungsbegriffe und die Begriffe etwas anderes als konkretere Bestimmungen der Kategorieen?

Wie die Verbindung geistiger Erkenntnisvermögen mit sinnlichen in dem einen Ich auf Güntherschem Standpunkt eine befriedigende Erklärung nicht findet, so gilt dasselbe von dem Widerstreit des Geistwillens mit dem sinnlichen Begehren und der Herrschaft des ersteren über Begierden und Gefühle. Denn Gefühle, die einem anderen Wesen angehören, kann das endliche geistige Ich nimmermehr als die seinigen sich zueignen. Doch sehen wir hiervon ab und fragen wir bezüglich eines weiteren hier einschlägigen Lehrpunkts, ob denn Gott, wie Weber und die Güntherianer annehmen, zum Urheber der Sünde gemacht würde, wenn er den Kampf zwischen Geistwillen und sinnlichem

Begehren ursprünglich gewollt, beziehungsweise zugelassen hätte. Wir halten einen solchen Schlufs nicht für zwingend, denn der Widerstreit der Konkupiscenz gegen das Gesetz des Geistes ist an sich nicht Sünde. Sünde ist nur die Zustimmung des Willens zum Begehren wider das Gesetz. Vielmehr liegt in der von W. selbst hervorgehobenen sittlichen Aufgabe des Geistes, das Gelüste des „Naturwillens" nach der Norm des Gesetzes zu beurteilen (S. 337), die Möglichkeit einer rein natürlichen Ordnung, in welcher die vollkommene Harmonie zwischen dem Gesetze des Geistes und der Glieder nicht ursprüngliche Mitgift, sondern eine anzustrebende Aufgabe für den Menschen hätte sein sollen.

7. In den beiden Fragen nach dem Ursprung des Menschen und der Menschheit befinden wir uns häufiger in der angenehmen Lage, unsere Übereinstimmung mit den von W. vertretenen Ansichten aussprechen zu können. Zwar müssen wir der von W. gegebenen Begriffsbestimmung der Zeugung, die mit seinem Naturbegriff zusammenhängt und wornach Zeugung nicht Neusetzung des Gezeugten dem Sein, sondern nur der Form nach sein soll, unsere Zustimmung versagen: denn durch Zeugung entstehen allerdings neue Wesen, zwar nicht aus Nichts, sondern aus der Potenz des Stoffs, die durch die Kraft des Erzeugers und seiner Form entsprechend aktuiert wird. Auch die Begründung des an sich vollkommen wahren Satzes, dafs der endliche Geist nicht zeugen könne, erscheint uns mifslungen. Denn selbst der von W. als entscheidend betrachtete Grund, der erzeugte Geist könne in der vollkommenen Indifferenz, in der er sich thatsächlich befinde, nicht als totale Emanation des Erzeugers hervorgehen, ist hinfällig und setzt die irrtümliche Annahme voraus, dafs ein Hervorgang eines Geistes aus einem andern durch totale Emanation überhaupt möglich sei: eine Annahme, die wiederum von den Anhängern Günthers ganz widerrechtlich durch den theologischen Begriff der trinitarischen Zeugung, die nichts weniger als totale Emanation oder Selbstverdoppelung ist, gestützt zu werden versucht wird. Dagegen verdient unsern ungeteilten Beifall die Art, wie die Einwendung Lotzes, dafs die Kreatianer die sittliche und innige Bedeutung des Verhältnisses zwischen Eltern und Kindern durch Annahme einer blofs körperlichen Seite der Generation vernichten, zurückgewiesen wird (S. 356 ff.). Ebenso anerkennenswert ist die Zurückhaltung, mit welcher die Frage, wann die einzelne Seele geschaffen werde, behandelt wird. W. hält es nämlich für möglich und wahrscheinlich, dafs die Erschaffung alsdann erst stattfinde, wenn der lebensfähige Keim zum menschlichen Leibe

sich ausgebildet habe. — Entsteht die einzelne Menschenseele durch Schöpfung, so gilt dies umsomehr von den Seelen der ersten Menschen. Aber auch der menschliche Leib darf ursprünglich nicht als Produkt der Naturverwirklichung gedacht werden (S. 362). Zudem wurde demselben die Unsterblichkeit, wenn auch als Gnade verliehen (S. 364), als eine Gnade jedoch, die Gott dem ursprünglichen Menschen nicht versagen konnte, sondern erteilen mufste. Dieses von Gott ausgesagte Müssen aber schliefse die Bestimmung von aufsen, den Zwang aus, sei also innere Notwendigkeit, denn das göttliche Wollen sei durchweg mit sich selbst in Harmonie und frei von jeder Veränderlichkeit (S. 407). Diese Theorie von einer durch Gnade und doch notwendig dem menschlichen Leibe ursprünglich verliehenen Unsterblichkeit ist weder theologisch noch philosophisch haltbar. Die Unveränderlichkeit des göttlichen Willens ist mit der Freiheit desselben wohl vereinbar und zwar mit einer Freiheit, die nicht nur den Zwang, sondern auch die Notwendigkeit ausschliefst, soweit das Wirken Gottes nach aufsen in Frage kommt; denn frei bestimmt der göttliche Wille den Grad der Vollkommenheit der Welt im allgemeinen und der geschaffenen Geister im besondern. Der Begriff einer notwendigen Gnade aber enthält einen Widerspruch. Mit Unrecht schliefst daher W. aus der thatsächlichen Sterblichkeit des Leibes auf den ursprünglichen Fall des Menschen. Wenigstens ist auch in diesem Falle der Schlufs ebensowenig ein zwingender, als da von der thatsächlichen zügellosen Konkupiscenz auf einen ursprünglichen Zustand vollkommener Herrschaft des Geistes geschlossen wurde. Wir stofsen hier wiederholt auf jene Übergriffe in theologische Gebiete, die der Güntherschen Philosophie und Theologie gleich verhängnisvoll geworden sind.

Der Versuch, die Einheit des Menschengeschlechtes zu begründen, hängt zu sehr mit den willkürlichen Voraussetzungen der Güntherschen Spekulation zusammen, um auf allgemeinen Beifall rechnen zu können. Den ersten Menschen läfst Weber in ursprünglicher geschlechtlicher Differenziierung und im vollen Wachstum ins Dasein treten und weist die Darwin-Häckelsche Entwicklungstheorie zurück.

Redet W. der Erschaffung des Menschengeschlechtes das Wort, so will er dagegen von einer Erschaffung der Tiere und Pflanzen nichts wissen und polemisiert gegen die Unterscheidung einer eigentlichen und uneigentlichen Schöpfung. Er bestreitet selbst die Möglichkeit einer Erschaffung der Pflanzenwelt, da nur die Natursubstanz, nicht aber ihre Setzungen den Terminus

göttlicher Schöpfungsthätigkeit habe bilden können. Diese Begründung überhebt uns einer eingehenderen Widerlegung. Wir unterscheiden die Möglichkeit von der Thatsache. Thatsächlich wurde die Pflanzenwelt aus den vorhandenen unorganischen Stoffen hervorgebracht. Diese Hervorbringung ist daher auch nicht Schöpfung im strengen Sinn; sie erforderte aber mehr als die allgemeine göttliche Mitwirkung, ohne die keine geschöpfliche Kraft sich bethätigen kann; denn sie bezog sich, wie man sich zuweilen wohl ausdrückt, auf einen Knotenpunkt des Werdens, war Hervorbringung einer specifisch höheren Daseinsform, die durch das Zusammenwirken der der Pflanzenwelt vorausgeschaffenen unorganischen Naturkräfte nicht erzeugt werden konnte. In diesem Sinne kann und mufs von einer uneigentlichen Erschaffung der Pflanzen und Tiere geredet werden, weil sie nicht in strengem Sinne Schöpfung oder Hervorbringung aus Nichts ist. Insofern ist denn auch W.s Polemik sowie ihre spekulative Grundlage, die Annahme einer alle Naturwesen mit Einschlufs der Tiere als ihre Teilsubstanzen und Erscheinungen setzenden Natursubstanz, ohne jede Berechtigung.

Über den Gedanken einer Entwicklung in Gott, mit welchem W. den vorliegenden ersten Band seines Werkes schliefst, haben wir uns bereits ausgesprochen und darin ein gefährliches Element erkannt, dessen sich der Pantheismus bedienen dürfte, um den künstlichen Dualismus der Güntherschen Schule in den Grundfesten zu erschüttern.

Schliefslich sehen wir uns noch zu der Bemerkung genötigt, dafs W. den einer „wissenschaftlichen" Begründung der Ontologie des Christentums geziemenden Ton nicht durchweg festzuhalten gewufst hat, sondern sich wiederholt zu gehässigen Ausfällen gegen die katholische Kirche fortreifsen liefs. W. (S. 171. 323. 383.)

DAS VERHÄLTNIS DER WESENHEIT ZU DEM DASEIN IN DEN GESCHAFFENEN DINGEN, NACH DER LEHRE DES HL. THOMAS VON AQUIN.

Von FR. GUNDISALV FELDNER,
Ord. Praed.

III.

Die Richtigkeit oder Wahrheit der Lehre des hl. Thomas.

Es ist schwer zu fassen, was P. Limb. mit dieser Unterscheidung eigentlich sagen will. Eine mit der Wesenheit real identische Existenz im identischen und zugleich formellen Sinne einerseits; andererseits aber eine mit der Wesenheit real identische Existenz im identischen Sinne, das gleicht jedenfalls der Sprache eines Sophismas. Wenn wir recht verstehen, und wir bekennen, dafs es uns schwer fällt, aus diesem Satze einen Sinn herauszufinden, so meint der Herr Autor, es gebe nur eine einzige Existenz, die im formellen und materiellen Sinne (ratione subjecti) mit der Wesenheit real identisch ist. Das ist die Lehre des hl. Thomas und sämtlicher Thomisten. Etwas anderes wurde nie gelehrt. In Gott allein sind Wesenheit und Existenz formell und materiell identisch; in den Kreaturen sind sie es nur materiell oder ratione subjecti in quo existentia est. Welcher Thomist hat dies je bestritten? P. Limb. hingegen betont in seiner Broschüre ununterbrochen, die Wesenheit sei real identisch mit der Existenz. Die Existenz ist die Aktualität der Wesenheit, und die Aktualität der Wesenheit ist die aktuelle Wesenheit; also ist die Existenz die Wesenheit: das ist der ständige Refrain des Herrn Autors. Wenn der Herr Autor damit nur die materielle Identität im Auge hat, warum spricht er dann nicht klarer? Wir wiederholen noch einmal: die materielle Identität hat weder S. Thomas, noch ein Thomist

je geleugnet. Andererseits aber steht der Satz des P. Limb., in den Geschöpfen seien Wesenheit und Existenz nur materiell, nicht formell identisch, im offenen Widerspruche mit dem Inhalte der ganzen Broschüre. Denn dieser Inhalt bestreitet, dafs die Existenz in der Wesenheit, als dem Subjekte, sei. Sie sei von einem andern (ab alio), nicht aber in einem andern (in alio). Hier erklärt der Herr Autor, sie sei mit der Wesenheit materiell identisch. Materiell identisch ist nun aber dasjenige, was in einem andern als seinem Subjekte ist und infolgedessen von diesem Subjekte ausgesagt wird. Jedes Prädikat mufs mit dem Subjekte, von dem es ausgesagt wird, in irgend einer Weise identisch sein. Wie kann die Existenz des Geschöpfes von der Wesenheit desselben ausgesagt werden, wenn sie mit derselben nicht formell, sondern nur materiell identisch ist und dennoch sich nicht in der Wesenheit, als ihrem Subjekte, findet? Formell, gesteht P. Limb., sind Wesenheit und Sein nur in Gott identisch, materiell, ratione subjecti, auch in den Kreaturen. Wir sind vollkommen derselben Ansicht wie der Herr Autor. Allein, wie verträgt sich mit dieser Behauptung der virtuelle Unterschied zwischen beiden? Die Existenz soll in der Wesenheit, als ihrem Subjekte, — denn das besagt die materielle Identität, — und doch wiederum mit dem Subjekte real identisch, d. h. das Subjekt sein. Eine solche Doktrin ist uns nicht verständlich und widerspricht der allgemeinen Lehre der Scholastiker von der formellen und materiellen Identität. Die reale Identität der Existenz mit dem Subjekte selber ist ja nichts anderes als die formelle Identität. Dieser entsprechend ist die Existenz nicht in der Wesenheit, sondern ist diese letztere selber.

Ferner schreibt P. Limb. an derselben Stelle — wir müssen den Text um seines Inhaltes willen, im Originale wiedergeben — folgendes: Existentia, ut existentia non patitur diversitatem scilicet abstracte et in ordine ideali concepta: concedo; concrete et in ordine reali spectata: nego. Hinc S. Thomas: „esse inquantum esse non potest esse diversum," „sicut, ait Ferrariensis, nec homo inquantum homo diversificatur." Sed

existentia „ratione diversarum naturarum in quibus est,“ utique „distincta est“, quoniam reapse est ipsa natura in ordine reali posita, sicut et homo „diversificatur“ ratione diversorum individuorum. Quia enim individua sunt „praeter esse“ hominis, inquantum est homo, ideo ratione individuorum „diversificatur“, et sic esse „potest diversificari, pergit S. Thomas, per aliquod, quod est praeter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis“, „propter aliam et aliam scilicet naturam hominis et lapidis“, addit Ferrariensis. Sicut igitur negari non potest „hominem inquantum homo“ est „diversificari“ per individua, quibuscum re ipsa idem est, ita negari nequit, existentiam „ratione essentiae“ „diversificari“ quacum re ipsa idem est; quinimo praesertim ob hanc causam existentiae necessario distinguuntur eadem ratione, qua essentiae distinguuntur, ut et homines eadem ratione distinguuntur, qua individua distinguuntur. Ergo quia existentia in rebus creatis est realiter ipsamet earum essentia, existentia necessario multiplicatur, non quidem „ratione sui“ sive ratione ipsius esse, quatenus est commune et abstractum, sed „ratione adjuncti“ i. e. ratione ejus, quod est. Ita homo quoque, quia in rebus ipsis est realiter Plato vel Socrates certe multiplicatur, non quidem ratione sui, quatenus est homo sive abstractum, sed ratione individui sive ejus, quod est. Quod quidem responsum assumtum est ex citato S. Thomae loco atque ex supradictis ad fatim liquet.

Die abstrakte Existenz und jene in der ideellen Ordnung kennt keinen Unterschied, wohl aber die konkrete und jene in der realen Ordnung, so lehrt, meint also P. Limb., der heil. Thomas an der vorhin von uns angeführten Stelle. Der englische Lehrer weist an jener Stelle nach, dafs die Engel, obgleich specifisch vollkommene für sich bestehende Substanzen, dennoch an Einfachheit Gott nicht gleich kommen. Der Beweis des Doctor Angelicus lautet: die Engel kommen Gott nicht gleich, denn sie sind zusammengesetzt, weil in ihnen das Sein (esse) nicht identisch ist mit der subsistenten Substanz. Von welchem Sein spricht hier S. Thomas? Vom abstrakten? vom Sein in der ideellen Ordnung? Der Doctor Angelicus sagt, das Sein

sei in ihnen nicht identisch mit dem „quod est“. Sind die Engel vielleicht zusammengesetzt aus der subsistenten Substanz und der abstrakten Existenz? Oder aus der Substanz in der realen und dem Sein in der ideellen Ordnung? Wenn S. Thomas bemerkt, das Sein als solches sei Gott nicht eigentümlich, denn auch die Kreaturen existieren, spricht dann der Heilige vom abstrakten Sein, oder von dem Sein in ordine reali? Was ist die Existenz? Das Allervollkommenste, antwortet S. Thomas. Ist sie dies als abstrakte und in ordine ideali? Die konkrete Existenz unterscheidet sich, lehrt P. Limb. Allein wiederum müssen wir fragen, als Existenz oder die Existenz als solche? Wodurch unterscheidet sich in der realen Ordnung und in concreto das Allervollkommenste vom Allervollkommensten? Der hl. Thomas sagt ja ausdrücklich, das Sein sei Gott eigentümlich, insofern es in ihm ohne Beimischung, ohne Potentialität sich findet, in den Kreaturen aber sei es gemischt mit einer Potentialität. Und es sind, wie schon gesagt, die existierenden, nicht die möglichen Dinge, oder nicht die Kreaturen, bevor sie existieren, von denen der englische Lehrer hier spricht. In dem Zustande der Möglichkeit sind sie nicht gemischt mit dem Akte, dieser fehlt ihnen ja gerade. Wie haben wir uns demnach diese Mischung, diese Zusammensetzung zu denken? Etwa so, daſs die Existenz selber halb Potenz, halb Akt sei? Keineswegs. Dies ist undenkbar, denn dem Sein kommt es seiner ganzen Natur nach zu, Akt, nicht aber Potenz zu sein. Überdies wäre es dann nicht das Allervollkommenste und könnte der Wesenheit nicht die letzte Vollkommenheit verleihen. Und doch vermögen wir, gemäſs der Theorie des P. Limb. die Sache nicht anders aufzufassen. Entweder ist die Kreatur reiner Akt, actus purus; oder es findet sich etwas im Geschöpfe neben der Existenz, das sich als Potenz erweist. Dies verwirft der Herr Autor, weil nach seiner Ansicht jeder sich selber widerspricht, der eine subjektive Potenz anerkennt. Folglich bleibt nichts übrig als die Existenz, die halb Potenz, halb Akt sein muſs. Zwischen actus purus, oder dem realen Unterschiede der Wesenheit und Existenz, oder einem Monstrum, das in sich selber halb Potenz,

halb Akt ist, haben wir in dieser Angelegenheit unsere Wahl zu treffen. Da das erste unmöglich, das letzte undenkbar ist, so folgt, dafs das Sein als solches, das reale, konkrete Sein, davon ist die Rede, in sich selber nicht verschieden ist, wohl aber unterschieden werden kann durch etwas, was aufserhalb des Seins liegt, also real von ihm unterschieden ist, nämlich durch die Wesenheit. Diese Wesenheit ist die Potentialität, welche mit dem Akte verbunden, also dem Sein beigemischt wird. Darum ist jedes Geschöpf zusammengesetzt aus Wesenheit und Existenz. Darum unterscheidet sich das Sein in den Geschöpfen, weil es mit gröfserer oder geringerer Potentialität gemischt ist. Daher ist nur Gott actus purus, denn in Gott ist das Sein nicht mit Potentialität gemischt, Gottes Wesenheit ist nicht Potenz, sondern Akt, real identisch mit dem Sein. Daher sagen manche, bemerkt der hl. Thomas, Gott habe keine Wesenheit. Gott ist vielmehr die Wesenheit, gleichwie Er das Sein ist. Das Geschöpf hingegen hat eine Wesenheit und hat eine Existenz. Folglich ist es zusammengesetzt aus Wesenheit, als der Potenz, und aus dem Sein, als dem Akte. Die Existenz für sich ist einfach, sowohl in den aus Materie und Form bestehenden Dingen, wie auch in den subsistenten Substanzen. Demnach kann sie schon aus diesem Grunde nicht halb Potenz und halb Akt sein. Ein Einfaches kann niemals kontradiktorische Gegensätze, wie Potenz und Akt es thatsächlich sind, in sich vereinigen. Das eine kann nicht das andere konstituieren. Dies würde aber in der Wirklichkeit eintreffen, wären Wesenheit und Existenz der Kreatur im formellen Sinne real identisch, oder es bestände de facto nichts als der actus purus. „Dies ist nicht der Fall," erwidert uns P. Limb.[1], „jegliche Kreatur ist vielmehr in mannigfacher Weise zusammengesetzt, nämlich: physisch aus dem Subjekte und den Accidenzen; logisch aus Natur und Hypostase, Potenz und Akt." Der Herr Autor vergifst, dafs diese Zusammensetzungen diejenige aus der Wesenheit und dem Sein, als zwei real unterschiedenen Teilen, zur

[1] l. c. Seite 46.

notwendigen Voraussetzung haben. Sind Wesenheit und Existenz real identisch, so ist die geschaffene existente Wesenheit physisch einfach. Nun lautet ein Grundsatz der Scholastiker: das Einfache könne nicht Subjekt sein.[1] Der hl. Thomas bemerkt zu diesem Grundsatze, er sei vollkommen richtig in Bezug auf jene Form resp. Wesenheit, die in jeder Beziehung einfach ist.[2] „Der Begriff der Form steht im Gegensatz zum Begriffe des Subjektes. Denn jede Form als solche ist Akt; jedes Subjekt aber verhält sich zu dem, dessen Subjekt es ist, wie die Potenz zu dem Akte. Jene Form also, die nur Akt ist, wie die göttliche, kann in keiner Weise Subjekt sein ... Die geistigen Substanzen aber, obgleich subsistente Formen, sind in der Potenz, insofern sie ein endliches, beschränktes Sein haben."[3] [4]„Wenn Boëthius vom Subjekte bezüglich irgendeines beliebigen Accidens spricht (nulla forma simplex potest esse subjectum), so ist dies von jener Form richtig, die derart einfach, dafs sie auch ihre eigene Existenz ist (quod etiam est suum esse), wie Gott. Eine solche Einfachheit aber findet sich weder in der Seele noch im Engel." — Aus dieser Stelle des englischen Lehrers geht hervor, dafs jede andere Zusammensetzung sich auf die Zusammensetzung aus Wesenheit und Dasein stüzt. Sind diese beiden real identisch, wie z. B. in Gott, so kann die Wesenheit niemals Subjekt sein, im Verhältnisse der Potenz stehen, folglich niemals irgendeine Zusammensetzung eingehen. Der virtuelle Unterschied genügt nicht, denn im nächsten Artikel werden wir beweisen, dafs dieser auch in Gott angenommen werden mufs. P. Limb. kann also, den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz der Kreatur leugnend, der Folgerung nicht entgehen, dafs die Kreatur dann actus purus sein mufs, gleichwie Gott actus purus ist. Der virtuelle Unterschied ändert an der Sache nichts, denn in der Wirklichkeit, de facto, d. h. unabhängig von unserm Denken ist und bleibt das Geschöpf actus purus. Wer wider-

[1] 1. p. q. 50. a. 2. obj. 2. — de spirit. creat. a. 1. obj. 1. — de anima. a. 6. obj. 1. — 1. dist. 8. q. 5. a. 2. obj. 4. [2] de spirit. creat. a. 1. ad 1um. [3] cfr. de anima a. 6. ad 1um. [4] 1. dist. 8. q. 5. a. 2. ad 4um.

spricht sich dann, derjenige, der die Wesenheit als subjektive Potenz verteidigt, durch die, real unterschieden, mit der Existenz ein Geschöpf zusammengesetzt wird, oder derjenige, der diese subjektive Potenz bestreitet und trotzdem behauptet, das Geschöpf sei nicht actus purus?

Ferner schreibt P. Limb. an der früher von uns im Originale angeführten Stelle, die Existenz sei unterschieden „ratione diversarum naturarum in quibus est," denn sie sei in der Wirklichkeit die Natur selber, in die reale Ordnung gesetzt. — Wie harmonieren die Begriffe in diesem Satze: „die Existenz unterscheidet sich vermöge der verschiedenen Naturen, in denen sie ist, denn die Existenz ist die Natur selber"? Kann denn etwas in sich selber sein und sich eben dadurch unterscheiden, dafs es in sich selber ist? Eine solche Theorie ist der Philosophie unbekannt. „Inesse" bedeutet immer und überall in einem Andern, als dem Subjekte, sein, ausgenommen es würde damit ein Drittes zusammengesetzt. Wie soll also die Existenz in den verschiedenen Naturen sein und doch zugleich diese Naturen selber ausmachen?[1] Zudem gesteht der Herr Autor hier wiederum zu, dafs die Existenz in den Naturen sei, was er früher beharrlich geleugnet hat. — P. Limb. bringt einen Vergleich und sagt: auch der Mensch unterscheidet sich vermöge der verschiedenen Individuen. Weil nämlich die Individuen „aufserhalb des Seins" des Menschen, insofern er Mensch ist, sind, deshalb unterscheidet er sich vermöge der Individuen, und so, fährt S. Thomas fort, kann das Sein „verschieden werden" durch etwas, was aufser „dem Sein" ist, gleichwie das Sein des Steines ein anderes ist als das Sein des Menschen, nämlich wegen der anderen Natur des Menschen und Steines, fügt Ferrariensis bei. Wie man also nicht leugnen kann, „dafs der Mensch, insofern er Mensch ist", durch die Individuen „verschieden werde", mit denen er der Sache nach identisch ist, so kann man auch nicht bestreiten, dafs die Existenz „vermöge der Wesenheit" sich unterscheide, mit welcher sie jedoch der Sache nach identisch ist."

[1] Gott allein ist in sich selber, und dadurch unterscheidet er sich von allen Andern. Quodl. 7. a. 1. ad 1um.

Diese Argumentation beruht auf einer Unrichtigkeit, nämlich, dafs in den Geschöpfen Wesenheit und Suppositum real identisch seien. Der hl. Thomas lehrt:[1] „In creaturis essentia realiter differt a supposito; et ideo nullus actus proprie de essentia praedicatur nisi causaliter“. Da S. Thomas hier seine Sentenz auf alle Geschöpfe ausgedehnt wissen will, andererseits an vielen Stellen behauptet, im Engel seien Natur und Suppositum nicht real, sondern nur unserm Verstande nach unterschieden, so müssen wir näher auf die Sache eingehen. Das Suppositum und die Natur können in zweifacher Weise betrachtet werden. Zunächst nur bezüglich der konstitutiven Principien beider. So aufgefafst, lehrt S. Thomas stets, dafs in den materiellen Dingen Natur und Wesenheit sich real unterscheiden. Denn in diesen materiellen Dingen wird das Suppositum konstituiert und individualisiert durch die singuläre Materie (materia signata), die jedoch nicht zur Quiddität, Natur oder Wesenheit gehört, indem sie nicht in der Definition der Wesenheit eingeschlossen ist. Die Definition eines Dinges aber bezeichnet dessen Wesenheit oder Natur. In den Engeln hingegen wird das Suppositum nicht durch „ein Anderes“ konstituiert, sondern die Wesenheit selber, die Natur der Engel ist durch sich selber individuell. Darum sind Wesenheit und Suppositum der Engel, in der ersten Bedeutung genommen, real identisch und unterscheiden sich nur unserm Verstande nach. — Unter Suppositum versteht indessen S. Thomas noch etwas Anderes als die individuellen konstitutiven Principien. In diesem Sinne bedeutet Natur nur dasjenige, was durch die Definition ausgedrückt wird, das Suppositum erfafst alles, was in der Sache selber thatsächlich ist.[2] „Ratio personae est, quod sit subsistens distinctum, et omnia comprehendens, quae in re sunt. Natura autem essentialia tantum comprehendit.“ Da nun im existenten Geschöpfe vieles sich findet, was nicht zur Wesenheit gehört, wie z. B. die Existenz, die Accidenzen, so ist zwischen der Wesenheit und dem Suppositum eines jeden Geschöpfes ein realer Unter-

[1] 1. dist. 5. q. 1. a. 1. [2] cfr. 3. dist. 5. q. 1. a. 3.

schied. In Gott allein ist dieser Unterschied nur gemäſs unserer Auffassung, oder virtuell, denn Gott hat kein Accidens und seine Existenz ist real identisch mit der Wesenheit oder Natur. Daher ist das Suppositum in dieser zweiten Bedeutung in ihm real identisch mit seiner Wesenheit. In den materiellen Kreaturen unterscheidet sich also das Suppositum von der Wesenheit doppelt: nämlich sachlich und dem Verstande nach. Sachlich in zweifacher Weise, innerlich und äuſserlich. Innerlich, weil das Suppositum etwas wesentlich innerlich in sich schlieſst, die individualisierenden Principien, die in der Wesenheit nicht enthalten sind. Äuſserlich aber, weil das Suppositum etwas Reales äuſserlich in sich begreift, die Existenz und die andern Accidenzen, die nicht zum Suppositum, in der ersten Bedeutung, aber auch nicht zur Wesenheit gehören. Sie gehören jedoch zum Suppositum im zweiten Sinne. Überdies ist der Unterschied gemäſs unserer Auffassung vorhanden. In den Engeln unterscheidet sich das Suppositum von der Wesenheit nur zweifach: äuſserlich und zugleich real, innerlich aber unserm Verstande nach. Innerlich, oder das Suppositum in erster Bedeutung genommen, ist real identisch mit der Wesenheit, der Unterschied ist nur ein virtueller. Äuſserlich hingegen, oder das Suppositum in zweiter Bedeutung unterscheidet sich von der Wesenheit real, denn Existenz und Wesenheit, Existenz und Suppositum sind in jeder Kreatur real unterschieden. In Gott endlich ist nur Ein Unterschied: unserm Verstande nach, denn die göttliche Natur ist durch sich selber individuell, wie die des Engels, und überdies noch durch sich selber, nicht durch etwas Hinzugefügtes existent.

Da nun S. Thomas einerseits behauptet, in den Kreaturen (also überhaupt) sei das Suppositum von der Wesenheit real unterschieden, andererseits aber lehrt, im Engel sei es nicht real unterschieden, so stehen uns nur zwei Wege offen, um uns Klarheit zu verschaffen, was er gemeint hat. Entweder widerspricht sich S. Thomas fortwährend, oder er hat das Suppositum in der zweiten Bedeutung im Auge, nämlich, insofern es auch die Existenz und Accidenzen in sich schlieſst. Ist aber das Suppositum in diesem Sinne real unterschieden von der Wesen-

heit und dem Suppositum in erster Bedeutung, so ist die Wesenheit des Geschöpfes real unterschieden von der Existenz. Wir haben also in dieser Stelle des hl. Thomas nicht blofs den Sinn, sondern sogar das Wort, welches von den Gegnern im ganzen hl. Thomas nirgends sich finden lassen will. In creaturis suppositum differt realiter a natura.

33°. V. Argument des hl. Thomas: Die Wesenheit der Kreatur ist real von der Existenz unterschieden, denn das Geschöpf ist ein endliches beschränktes Wesen.

[1]„Imposibile est, quod sit duplex esse omnino infinitum. Esse enim, quod omnino est infinitum omnem perfectionem essendi comprehendit. Et sic si duobus talis adesset infinitas, non inveniretur quo unum ab altero differret. Esse autem subsistens oportet esse infinitum, quia non terminatur aliquo recipiente. Impossibile est igitur esse aliquod esse subsistens praeter Primum."

[2]„Infinitum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti. Illud autem, quod est maximo formale omnium est ipsum esse ut supra ostensum est (q. 4. a. 1.). Cum igitur esse Divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, manifestum est, quod Deus sit infinitus et perfectus."

[3]„Ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens, non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis et alia removentur ab eo. Sicut si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio, differret ab omni albedine existente in subjecto."

[4]„Sed quia forma creata sic subsistens (sc. non recepta in materia) habet esse, et non est suum esse, necesse est, quod ipsum ejus esse sit receptum et contractum ad determinatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter."

[5]„Hoc est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum ejus esse, quia esse subsistens non est esse

---

[1] 2. contr. Gent. cap. 52. ratio 3a. [2] 1. p. q. 7. a. 1. [3] l. c. ad 3um. [4] l. c. a. 2. [5] l. c. ad 1um.

creatum. Unde contra rationem facti est, quod sit simpliciter infinitum."

[1]„Omnis creatura est finita simpliciter, inquantum esse ejus non est absolute subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam, cui advenit. Substantiae immateriales creatae sunt finitae secundum suum esse, sed infinitae, secundum quod earum formae non sunt receptae in alio."

[2]„Illud quod habet esse absolutum, et nullo modo receptum in aliquo, imo ipsemet est suum esse, illud est infinitum simpliciter. Et ideo essentia ejus infinita est, et bonitas ejus, et quidquid aliud de eo dicitur. Quia nihil eorum limitatur ad aliquid, sicut quod recipitur in aliquo limitatur ad capacitatem ejus."

[3]„Impossibile est, aliquam essentiam creatam esse infinitam, eo quod esse suum non est absolutum et subsistens, sed receptum in aliquo. Si enim esset esse absolutum, non differret ab esse divino."

[4]„Omnis forma in aliquo recepta, terminatur secundum modum recipientis. Unde cum esse divinum non sit in aliquo receptum, quia ipse est suum esse, secundum hoc esse ejus non est finitum; et pro tanto dicitur ejus essentia infinita."

Der englische Lehrer sagt an diesen Stellen folgendes: Das Sein, welches nicht in einem Andern, als seinem Subjekte, aufgenommen wird, ist unbeschränkt, ohne Grenzen, folglich unendlich. Zwei Unendliche kann es nicht geben. Nun ist aber Gott unendlich. Daher mufs die Existenz, das Sein der Geschöpfe in einem Andern aufgenommen sein. Die Wesenheit des Geschöpfes wird nicht in einem Andern, als dem Subjekte, aufgenommen; die Existenz hingegen mufs aufgenommen werden in einem Andern, widrigenfalls sie unendlich wäre: folglich sind Wesenheit und Existenz in den Geschöpfen real unterschieden. Zu beweisen ist nun der erste Satz, alle übrigen sind aus den frühern Argumenten des Doctor Angelicus klar. „Ein

[1] l. c. q. 50. a. 2. ad 4um. [2] 1. dist. 43. q. 1. a. 1. [3] l. c. a. 2. [4] de veritate q. 2. a. 2. ad 5um. cfr. ib. q. 29. a. 3 c. — de potentia q. 1. a. 2. ad 4um.

nicht in einem Andern aufgenommenes Sein ist unendlich." Kehren wir noch einmal zurück auf die richtige Begriffsbestimmung der Existenz, des Seins überhaupt. Das Sein ist eine Vollkommenheit, ist das Allervollkommenste. Denn ein jeglich Ding wird vollkommen genannt, insofern es ist (actu est).[1] Die erste Materie ist deshalb das Unvollkommenste, weil sie für sich nicht actu, sondern nur in der Potenz ist. Das Sein bedeutet also Vollkommenheit, die höchste Vollkommenheit. Es bezeichnet folglich etwas Unbeschränktes, Grenzenloses, mithin Unendliches. Das Sein, als solches, kann nicht verschieden sein. So hat, wie wir früher gesehen, S. Thomas gelehrt. Und in der That, wodurch soll das Sein, als solches, sich unterscheiden? Entweder durch eine neue Vollkommenheit oder durch eine Unvollkommenheit, ein Drittes gibt es nicht. Durch eine neue Vollkommenheit kann es sich nicht unterscheiden; es ist ja ohnedies schon die letzte Vollkommenheit, eigentlich an sich nichts als Vollkommenheit. Überdies kann diese Vollkommenheit nichts Neues annehmen. Das Sein ist niemals aufnehmendes, sondern, wie in der Kreatur, aufgenommenes Princip. Endlich, was könnte das Sein auch aufnehmen? Jedenfalls etwas Positives. Allein jedes Positive wäre wiederum das Sein. Es müfste also sich selber aufnehmen, eine neue Vollkommenheit, die es indessen eben selber ist. Unterscheidet es sich hingegen durch eine Unvollkommenheit, so kann diese nicht das Sein selber, sondern etwas zum Sein Hinzugekommenes, aufser ihm Liegendes, aber mit ihm Verbundenes sein. In sich selber bezeichnet das Sein eine Vollkommenheit, nicht aber eine Unvollkommenheit. Diese Beschränkung des Seins, bemerkt S. Thomas weiter,[2] kann sich auf eine dreifache Weise vollziehen. Durch Beifügung einer Differenz, die der Möglichkeit nach (potentia) in der Gattung eingeschlossen war; oder dadurch, dafs die gemeinsame Natur in einem andern aufgenommen, und damit individuell wird; oder dadurch, dafs ihm ein Accidens hinzugefügt wird. Das Sein kann nicht beschränkt werden durch irgendeine Differenz, denn

[1] cfr. 1. contr. Gent. cap. 28. [2] 1. dist. 8. q. 4. a. 1. ad 2um.

die Differenz müfste aufserhalb des Seins stehen. Nichts aber ist aufserhalb des Seins. Darum, erklärt S. Thomas, könne das Sein niemals Gattung bilden. Ein Accidens kann dem Sein ebenfalls nicht beigefügt werden, denn das Accidens ist wiederum das Sein, folglich bleibt nur das Dritte übrig: das Sein wird dadurch beschränkt, dafs es selber in einem Andern aufgenommen wird. Es wird beschränkt je nach der Fähigkeit (capacitas) des aufnehmenden Subjektes.[1] Diesbezüglich sagt der hl. Thomas: „Ipsum esse absolute consideratum infinitum est. Nam ab infinitis et infinitis modis participari possibile est. Si igitur alicujus esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud, quod sit aliqualiter causa illius esse, vel receptivum ejus.“ — Wir haben also hier noch einen fernern Grund, wodurch das Sein begrenzt, beschränkt werden kann, nämlich: die wirksame Ursache. Das wirksame oder das aufnehmende Princip, diese allein können die Unendlichkeit des Seins beeinträchtigen.

Ziehen wir nun aus diesen Grundsätzen die notwendige Schlufsfolgerung. Nach P. Limb. sind Wesenheit und Existenz real identisch. Damit ist gesagt, und der Herr Autor behauptet es auch fortwährend, die Existenz werde nicht in einem Andern aufgenommen. Dann ist sie zufolge der Lehre des hl. Thomas und auch zufolge ihrer eigenen Definition, als einer Vollkommenheit, nach dieser Richtung hin unendlich, weil durch keine innere Ursache beschränkt. Es kommt also nur die äufsere, wirksame Ursache in Betracht. S. Thomas behauptet, die Natur des Engels sei unbeschränkt, unendlich, weil sie in keinem Subjekte aufgenommen wird. Warum hat sie Gott nicht beschränkt? Offenbar deshalb nicht, weil es in ihrem Wesen liegt, diesbezüglich nicht beschränkt zu sein, und Gott die Natur oder Wesenheit eines Dinges nicht nach Belieben ändern kann. Wenn also S. Thomas lehrt, das Sein, die Existenz sei an und für sich unbeschränkt, so mufs dies in der Natur, im Wesen der Existenz begründet sein. Es fehlt darum auch die

[1] cfr. 1. contr. Gent. cap. 43.

Beschränkung durch eine äufsere Ursache. Daraus ergibt sich aber dann die Notwendigkeit, dafs die Existenz, welche nicht in einem Andern aufgenommen wird, unendlich ist.

Diese Folgerung läfst sich keineswegs daraus ableiten, erwidert P. Limb.[1] „Gott hat nämlich ein nicht empfangenes Sein, weil Er durch sich ist; die Kreatur hingegen hat ein erhaltenes, weil sie von einem Andern ist."

Wir dürfen zunächst nicht übersehen, dafs der Herr Autor das Wort „irreceptum" und „receptum" abermals in der Bedeutung von „nicht empfangen" und „empfangen" nimmt. P. Limb. leugnet auch an dieser Stelle wiederum, dafs die Existenz der Kreatur in einem Andern aufgenommen werde.[2] Diese Anschauung des Herrn Autors hat uns schon früher beschäftigt und wir haben deren Unrichtigkeit hinreichend aus S. Thomas dargethan. „Gott hat ein nicht empfangenes Sein, weil Er durch sich ist." Allein, warum ist Gott durch sich selber? Warum hat Gott nicht ein empfangenes Sein? Hierüber erteilt P. Limb. keinerlei Aufschlufs. Der englische Meister aber führt den richtigen Grund an: weil Gott, also Gottes Wesenheit, seine eigene Existenz, mit dem Sein real identisch ist (quia est suum esse).[3] „Si esse Dei non est sua essentia, non autem pars ejus esse potest, cum essentia divina sit simplex, oportet, quod hujusmodi esse sit aliquid praeter essentiam ejus. Omne autem quod convenit alicui, quod non est de essentia ejus, convenit ei per aliquam causam. Ea enim, quae per se non sunt unum, si conjunguntur, oportet per aliquam causam uniri". Den Gegensatz zu diesem göttlichen, nicht empfangenen Sein bildet das kreatürliche. Dieses fordert eine Ursache, ist mithin ein erhaltenes, ein von einem Andern verursachtes, weil

[1] l. c. Seite: 48.

[2] Omnis creatura habet esse finitum. Sed esse non receptum in aliquo non est finitum, imo est absolutum. Ergo omnis creatura habet esse receptum in aliquo; et ita oportet quod habeat duo ad minus, scilicet esse et id quod esse recipit (1. dist. 8. q. 5. a. 1. arg. 2um sed contra).

[3] 1. contr. Gent. cap. 22. ratio 3a.

es nicht in der Wesenheit des Geschöpfes selber, sondern aufserhalb (praeter) derselben liegt, und darum real von ihr unterschieden ist. Das esse ab alio ist in derselben Weise dem esse a se entgegengesetzt, wie das non esse realiter idem dem esse realiter idem. Ersteres hat Letzteres zur Voraussetzung. Die Lehre des hl. Thomas über diesen Punkt läfst keinen Zweifel zu.

P. Limb. bemerkt ferner an der vorhin citierten Stelle, die Existenz, allerdings die endliche, sei nicht blofs aus sich selber formell und innerlich beschränkt, weil sie diese bestimmte Vollkommenheit besitzt, sondern auch äufserlich und wirksam werde sie beschränkt von ihrer Ursache, von Gott nämlich, der sie hervorbringt gemäfs einer bestimmten Art und Vollkommenheit.

Es ist immer dieselbe falsche Methode. Der Herr Autor umgeht die eigentliche Schwierigkeit, setzt das voraus, was nur auf Grund des realen Unterschiedes seine Richtigkeit hat, und argumentiert dann gegen den realen Unterschied. Hier haben wir abermals ein Beispiel. „Die Existenz, allerdings die endliche (quippe finita), ist formell und innerlich beschränkt." Wodurch ist denn die Existenz eine endliche? Hierüber sagt uns P. Limb. nichts. Und doch liegt in der richtigen Antwort auf diese Frage die Entscheidung. Kein Thomist leugnet, dafs die endliche Existenz formell und innerlich beschränkt sei, weil sie eine bestimmte Vollkommenheit besitzt. Allein die Existenz, als solche, hat keine bestimmte Vollkommenheit. Das Sein als solches kennt keinerlei Verschiedenheit, also auch keine Bestimmung[1] (limitatio). Warum hat also das endliche Sein eine bestimmte Vollkommenheit? Vielleicht weil es ein endliches Sein ist? Und endlich hinwiederum ist es, weil es eine bestimmte (limitata) Vollkommenheit hat. Diese Argumentation ist etwas schwer verständlich. Oder soll das Sein deshalb eine bestimmte Vollkommenheit haben, weil es geschaffen ist (ab alio)? Auch diese Annahme ist unrichtig,

[1] 2. contr. Gent. cap. 52. ratio 1a.

denn, lehrt S. Thomas:[1] „Dem Seienden als solchem kommt es nicht zu, dafs es ein von einem andern verursachtes Sein habe, sonst wäre jedes Seiende von einem andern verursacht.“ Zudem hiefse das die äufsere wirksame, nicht aber die formelle innere Ursache angeben. Wir fragen aber zunächst nach dem formellen und innern Grunde der Beschränkung des Seins. Warum ist also das Sein des Geschöpfes ein endliches, und warum hat es eine bestimmte Vollkommenheit, mit einem Worte: worin haben wir den formellen und innern Grund zu suchen, dafs das Sein der Kreatur nicht unendlich ist? P. Limb. hat darauf keine Antwort. Merkwürdigerweise gesteht der Herr Autor dies einige Seiten später offen ein. Nachdem P. Limb. hier[2] rundweg erklärt hatte, die Existenz, allerdings die endliche, sei formell und innerlich beschränkt, weil sie diese bestimmte Vollkommenheit besitzt, schreibt der Herr Autor bald darauf,[3] die Existenz werde vervielfältigt, also wohl auch bestimmt, durch das Hervorbringen oder das Setzen aufser seine Ursachen. Er könne sich, bemerkt er weiter, einen andern Grund der Vervielfältigung nicht denken. Ein innerer Grund sei dieser allerdings nicht. Wie stimmen nun diese zwei Sentenzen und die auf Seite 51 überein? Noch dazu bemerkt der Herr Autor an der letzten Stelle,[4] die Vervielfältigung, also die Bestimmung der Kreatur erhalte ihre Benennung von der äufsern wirksamen Ursache. Diese Bestimmung (limitatio) des Geschöpfes ist demnach etwas Relatives. Was die Philosophie zu dieser Ansicht sagt, brauchen wir nicht ausdrücklich hervorzuheben. P. Limb. gründet seine Theorie von der formellen und innern, sowie von der äufsern und wirksamen Beschränkung des Seins der Kreaturen auf die Lehre des hl. Thomas. Der Herr Autor schreibt nämlich:[5] „S. Thomas gibt für diese doppelte Beschränkung zwei Gründe an, die sich aber auf ein und dasselbe Princip zurückführen lassen. Das Sein jeder Kreatur, lehrt S. Thomas, ist beschränkt

[1] contr. Gent. cap. 52. ratio 4a. [2] l. c. Seite: 48. [3] l. c. Seite: 57. [4] l. c. Seite: 57. [5] l. c. Seite: 49.

(determinatum) auf eins gemäfs der Gattung und Art. Einzig und allein das Sein Gottes ist schlechthin unendlich.[1] Denn das Sein jeglicher Kreatur ist ein participiertes und darum notwendig endliches nach Gattung und Art. Jedes Ding ist dadurch, dafs es das Sein hat. Kein Ding also, dessen Wesenheit nicht sein eigenes Dasein ist, ist durch seine Wesenheit, sondern durch die Teilnahme an etwas (participatione alicujus), nämlich an dem Sein (scilicet ipsius esse). Was aber durch Anteilnahme ist, das kann nicht das erste Seiende bilden.[2] Aus diesem Grunde haben auch die Engel ein participiertes Sein, weil einzig und allein Gottes Sein seine eigene Wesenheit ausmacht.[3]" So lauten die Texte des hl. Thomas nach P. Limb. Nun zieht der Herr Autor aus dem Dargelegten folgenden Schlufs: Weil also das Sein jeder Kreatur ein, nach Gattung und Art endliches, und vom Sein selber (dürfte wohl das erste Sein bedeuten) erhaltenes oder participiertes ist, darum ist es nicht nur formell und innerlich, sondern auch äufserlich und wirksam ein beschränktes.

P. Limb. hat durch diese Stellen des hl. Thomas so treffend seine eigene Theorie widerlegt, dafs kein anderer Autor es besser zu thun imstande wäre. Das Sein der Kreatur ist ein nach Gattung und Art endliches. Und warum dies? Weil es ein participiertes ist. Und warum ist dieses Sein ein participiertes? Weil die Wesenheit des Geschöpfes mit der Existenz, mit diesem Sein nicht real identisch ist. (Nulla igitur res, cujus essentia non est suum esse, est per essentiam, sed participatione alicujus, scilicet ipsius esse.) Das geschaffene Sein ist also darum ein endliches, weil es ein participiertes ist. Es ist aber deshalb ein participiertes, weil es von der Wesenheit sich real unterscheidet. Der Grund, warum das Sein der Kreatur ein participiertes genannt wird, ist also dem Doctor Angelicus nicht das Von- einem Andern-sein, wie P. Limb. stets betont, sondern das real Unterschieden-sein. Mit welchem Rechte der

[1] cfr. 1. p. q. 54. a. 2. [2] cfr. 1. contr. Gent. cap. 22. [3] cfr. 1. 2. q. 3. a. 7.

Herr Autor seine Lehre aus diesen Stellen des englischen Meisters herleiten will, vermögen wir absolut nicht zu begreifen. P. Limb. sagt einfach: weil das Sein jeder Kreatur ein nach Gattung und Art endliches ist — warum es dies sei, hat der Herr Autor zu bemerken unterlassen — und weil es ein erhaltenes (receptum) und vom Sein selber participiertes ist, deshalb ist es nicht nur formell und innerlich, sondern auch äufserlich und wirksam ein beschränktes. Wir wollen nun einstweilen zugeben, es sei dem also. Dann haben wir immerhin nur den Grund, warum dieses Sein äufserlich und wirksam (efficienter) ein beschränktes ist. Allein uns interessiert zunächst, in Erfahrung zu bringen, warum es formell und innerlich ein beschränktes sei. Diese Frage übergeht P. Limb. ganz und gar mit Stillschweigen. Die blofse Behauptung, es verhalte sich so, können wir nicht ohne weiters als richtig hinnehmen. Es hat sich aber aus der Untersuchung, die wir bis hierher gepflogen, ergeben, dafs die äufsere und wirksame Beschränkung des geschaffenen Seins dessen formelle und innere zur notwendigen Voraussetzung hat. Ist nämlich das Sein des Geschöpfes nicht dadurch beschränkt, dafs es von der Wesenheit aufgenommen wird, d. h. also, ist dieses Sein nicht real von der Wesenheit unterschieden, so kennt es keine äufsere wirksame beschränkende Ursache, weil es überhaupt keine äufsere Ursache hat (Quidquid aliquid habet per suam quidditatem non habet ab alio, sed a seipso).[1] Ferner bemerkt der Herr Autor, S. Thomas citierend, „das Geschöpf sei durch Anteilnahme eines Andern, nämlich des Seins selber." Was versteht P. Limb. unter diesem Andern, dem Sein selber (est participatione alicujus, scilicet ipsius esse)? Etwa die Wesenheit? Dann wäre der Sinn dieser: die geschaffene Wesenheit existiert durch die Anteilnahme (participatione) an sich selber? Das ist nicht recht verständlich. Oder ist dieses Sein, an dem die Wesenheit Anteil hat, Gott? Dann wäre Gott das participierte Sein der Kreatur. Das ist

[1] cfr. 2. contr. Gent. cap. 52. ratio 4a: „Esse ab alio causatum non competit enti inquantum est ens."

abermals eine sehr bedenkliche Ansicht. Folglich mufs dieses Andere (aliquid), was die Wesenheit durch Anteilnahme besitzt, etwas von der Wesenheit selber und von Gott real Unterschiedenes sein. Dieses ist in der That die Lehre des hl. Thomas, und P. Limb. mufs, indem er den hl. Thomas anruft, will er konsequent sein, ganz dasselbe verteidigen.[1]

Das Sein der Kreatur ist demnach ein äufserlich und wirksam beschränktes, weil es von der Wesenheit real unterschieden ist, und darum einer äufsern wirkenden Ursache bedarf, um wirklich zu sein.

P. Limb. schreibt noch an derselben Stelle folgende Worte des hl. Thomas nieder: „Alles Participierte verhält sich zum Participierenden wie dessen Akt. Wie sehr auch immer eine Form für sich subsistent ist (Engel), so mufs sie doch an dem Sein Anteil haben (oportet, quod participet esse) weil auch das Leben selber und dergleichen, wie Dionysius sagt (5. c. de div. nom.), an dem Sein Anteil hat. Das participierte Sein aber wird beschränkt je nach der Fähigkeit (capacitas) des Participierenden. Daher ist Gott allein, der sein eigenes Dasein selber ist, der unendliche reine Akt. In den intellektuellen Substanzen hingegen findet sich die Zusammensetzung aus Akt und Potenz,

[1] Man beachte noch folgende Stelle: „Aliquid dicitur determinatum dupliciter. Primo ratione limitationis; alio modo ratione distinctionis. Essentia autem divina non est quid determinatum primo modo, sed secundo modo, quia forma non limitatur nisi ex hoc, quod in alio recipitur, cui materia commensuratur. In essentia autem divina non est aliquid in alio receptum, eo quod esse ejus est ipsa divina natura subsistens, quod in nulla re alia contingit. Nam quaelibet res alia habet esse receptum et sic limitatum. Et inde est, quod essentia divina ab omnibus distinguitur per hoc, quod est in alio non recipi; sicut si esset aliqua albedo existens non in subjecto, ex hoc ipso distingueretur a qualibet albedine in subjecto existente, quamvis in ratione albedinis non esset recepta et sic nec limitata. Patet ergo, quod essentia divina non est aliquid generali in essendo, cum sit omnibus aliis distincta, sed solum in causando, quia id, quod est per se, est causa eorum, quae per se non sunt. Unde esse per se subsistens est causa omnis esse in alio recepti.“ (Quodl. 7. a. 1. ad 1um.) cfr. ib. a. 6.

oder aus der Form und dem participierten Sein."[1] Dazu bemerkt nun der Herr Autor: „Da mit der objektiven Potenz jener Akt übereinstimmt, der dieser Potenz entspricht, so folgt, dafs der Akt von der Art sein werde, von welcher die Potenz ist, auf die er sich bezieht. Von jener Art wird also das participierte Sein von Demjenigen sein, der das Sein selber ist (also von Gott), von welcher Art die vorhergehende objektive Potenz ist. Augenscheinlich wird also das participierte Sein beschränkt nach der Fähigkeit des Participierenden und der Seinsakt ist notwendig ein endlicher. Da nun die Form oder Wesenheit des Engels nicht durch sich selber existiert, und darum nicht ihr eigenes Dasein ist, hat sie das Sein von Gott durch Anteilnahme und so ist der Engel zusammengesetzt aus der Form und dem participierten Sein."

Einige kurze Bemerkungen zu dieser Beweisführung des P. Limb. werden vollständig genügen. Zunächst suchen wir abermals vergebens nach dem innern formellen Grunde der Beschränkung des Seins der Kreaturen. Denn eigentlich hat Gott, der das Sein selber ist, es also geordnet, dafs das Sein, der Akt, mit der objektiven Potenz, der Wesenheit nämlich, übereinstimmt, derselben entspricht. Der Akt ist derselben Art (tale est esse participatum) wie die vorausgehende Potenz (qualis erat praevia potentia objectiva). Wenn das Sein sich nach der objektiven Potenz richtet, dann mufste dies im Ideale so vorgebildet sein. Die ideale Existenz stimmt also mit der idealen Wesenheit überein. Dann ist offenbar in der idealen Ordnung die eine nicht real identisch mit der andern. Infolgedessen kann sie es auch in der realen Ordnung nicht sein. „Das participierte Sein, bemerkt P. Limb., wird beschränkt nach der Fähigkeit des Participierenden." Was haben wir uns unter diesem das Sein „Participierenden" zu denken? Offenbar die objektive Potenz, die subjektive bestreitet P. Limb. Dann ist die existente Kreatur zusammengesetzt aus der objektiven Potenz, dem Möglichen, und der aktuellen Existenz. „Der Engel,

[1] cfr. 1. p. q. 75. a. 5. ad 4um.

lehrt der Herr Autor, ist zusammengesetzt aus der Form und dem participierten Sein.“ Das heifst mit andern Worten: der Engel ist zusammengesetzt aus dem Akte, dem participierten Sein und der Wesenheit, wie sie früher war. Allein das, was sie früher war, möglich, ideal, ist sie jetzt nicht mehr. Wie können wir demnach im existierenden Engel Potenz und participiertes Sein annehmen, wenn die subjektive Potenz verworfen wird? Jede Zusammensetzung erweist sich dann als unmöglich. Auch der Unterschied zwischen der möglichen Wesenheit, in der objektiven Potenz nämlich, und dem participierten Sein hat den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz zu seiner notwendigen Voraussetzung. Nur weil diese beiden real unterschieden sind, war die Wesenheit früher objektiv möglich. Sind sie nicht real unterschieden, so ist die Wesenheit jederzeit notwendig.

Das Sein der Kreatur ist also dadurch beschränkt, dafs es in der realen Wesenheit, als ihrem entsprechenden Subjekte, aufgenommen worden ist. Dieses ist der formelle und innere Grund, und nach diesem richtet sich dann der äufsere und wirksame.

Die eingehende Prüfung der Beweise des englischen Meisters zeigt uns demnach, dafs die Lehre, welche S. Thomas verteidigt, nicht blofs nicht evident falsch, sondern dafs sie überhaupt nicht falsch, vielmehr durchaus begründet und richtig ist.

DIE SYSTEMATIK IN DEN QUAESTIONES DISPUTATAE DES HL. THOMAS VON AQUIN.

Von Kanonikus Professor A. PORTMANN.

Die Quaestiones disputatae[1] oder könnte man deutsch sagen „die gelehrten Untersuchungen“ galten von jeher als das gelehrteste spekulative Werk des hl. Thomas. Sie enthalten

[1] In den alten Ausgaben gewöhnlich ohne Opuszahl, meist nach den Kommentaren zu den Sentenzen des Petrus Lombardus eingefügt, oft auch einzeln ediert.

die Abhandlungen: de potentia, de malo, de spiritualibus creaturis, de anima, de unione Verbi incarnati, de virtutibus und de veritate.[1] Der Form nach sind sie gehalten wie die Kommentare zu den Sentenzen und die Quaestiones der Summa theol., nämlich nach der wesentlich aristotel. Methode vorgehend: durch die difficultates zu dem Autoritätsbeweis, rationellen Beweis im corpus articuli und der responsio ad singula; aber nun das alles viel weitläufiger und einläfslicher, oft mit zehn, zwanzig Einwänden, deren vorläufiger Erledigung und Aufbringung neuer Schwierigkeiten, mit viel zahlreichern Autoritätstexten und principiellen Erörterungen, die zu Abhandlungen, oft auch mit reichem dogmen- und philosophiegeschichtlichem Material anwachsen; so dafs man begreift, wie im Unterschied dazu Thomas in der Einleitung zur Summa theol. sagen kann, dafs er da nur schreibe ad eruditionem incipientium mit Vermeidung der multiplicatio quaestionum, breviter ac dilucide. Danach erscheinen die Quaestiones disputatae als gelehrte Detailuntersuchungen über einzelne Fragen der Philosophie und spekulativen Theologie für Fachgelehrte und nicht pro incipientibus geschrieben, die als solche wesentlich auch beigezogen werden müssen als erklärende weitläufigere Parallelstellen zu den kürzern Ausführungen in der Summa. Deshalb erachtet man dieselben auch gemeiniglich als Einzelabhandlungen über die verschiedensten Gegenstände, ohne weitern innern logischen oder systematischen Zusammenhang, und in dieser Meinung ging anfänglich auch der Verfasser vorliegender Arbeit an deren kursorische Lesung. Bald aber drängte sich ihm die Idee auf, es liege doch diesen verschiedenen Untersuchungen eine logische Einheit, ein innerer Zusammenhang, eine Art System zu Grunde. Es sprechen dafür zum vorneherein einige Wahrscheinlichkeitsgründe.

I. Wahrscheinlichkeitsgründe. Betrachtet man nämlich zunächst nur ganz oberflächlich die Titel der verschiedenen Quaestiones, so fällt sogleich auf, dafs der Abhandlung de veritate, welche eine Erkenntnislehre im grofsen ist, die ganze Erkenntnisweise Gottes und der Kreaturen betrachtend, die andere Abhandlung de potentia entspricht, welche im Unterschied zu der Erkenntnis, von der göttlichen Macht abhandelt, der innergöttlichen in der Zeugung des Logos, und der auf die Kreaturen bezogenen in der göttlichen Weltschöpfung, Erhaltung und Wunderwirksamkeit. Nun möchte man nur noch vermuten, ob denn nicht der Untersuchung de veritate oder de vero auch

[1] So die Reihenfolge in der edit. Vives; andere anders.

eine solche de bono entspreche, so dafs dann, von der Trinität ausgehend, über Macht, Weisheit und Güte abgehandelt wäre. In der That beginnt von qu. 21 der Untersuchung de veritate an ein ganz neuer Gegenstand, der nicht mehr unter diesen Titel pafst, nämlich de bono und zwar ähnlich wie de veritate vorgehend: de bono in communi und dann über die Güte und das Wollen in Gott, de voluntate Dei und hierauf absteigend über die Güte und Willensthätigkeit im Kreatürlichen de libero arbitrio, de passionibus etc. Bedenkt man nun, was sich noch zeigen wird, dafs die jetzigen Titel erst später hinzugekommen sind, so müfste hier cp. 21 offenbar ein neuer Titel stehen, nämlich de bono oder de voluntate und dann hätte man so vorläufig drei Abhandlungen, die zusammen ein Ganzes, ein System zu bilden scheinen: de potentia, de veritate und de voluntate. — Ähnlich verhält es sich mit der Untersuchung de malo und de virtutibus. Obwohl nämlich dieselben in den gewöhnlichen Ausgaben sehr auseinander stehen, nämlich die erstere an zweiter, letztere an fünfter Stelle, so gehören sie doch innerlich zusammen. Denn beide gehen ganz gleich vor: die eine handelt zuerst ab de virtutibus in communi und dann über die einzelnen Tugenden; die drei göttlichen und die vier Kardinaltugenden; und ähnlich die andere zuerst de malo in communi und dann über das Böse im einzelnen: die sieben Hauptsünden. So scheinen auch diese zwei Abhandlungen zusammen ein Ganzes zu bilden, wenn sie auch nicht beieinander stehen, da ja so wie so, wie bereits angedeutet wurde, die Aufeinanderfolge dieser Werke in den verschiedenen Ausgaben eine sehr verschiedene ist. — Schwieriger freilich dürfte ein Zusammenhang zwischen den drei andern Werken: de spiritualibus creaturis, de anima und de unione verbi incarnati zu finden sein, doch wird sich zeigen, dafs wie ein roter Faden durch sie Ein Grundgedanke sich hindurchzieht: der von der unio, von irgend einer Vereinigung, sei es der hypostatischen oder formalen oder logischen. Und so glaubte der Verfasser durch diese vorläufige Betrachtung der Titel, der Anordnung der Materien, einem grofsen einheitlichen System auf der Spur zu sein, einem genialen höhern Gedanken, von dem aus eine Unzahl von verschiedenen Wahrheiten in absteigender Reihe betrachtet würden.

Es schien ihm das noch mehr zur Wahrscheinlichkeit sich zu erheben, wenn er die indoles, die ganze Geistesrichtung des grofsen heiligen Lehrers in Betracht zog. Es ist vielleicht nie, in der ganzen Geschichte der Philosophie seit Aristoteles, ein einheitlicherer Denker, ein gröfserer Systematiker aufgetreten,

als der hl. Thomas. Von höchsten allgemeinen Principien aus leitet er gewöhnlich eine ganze Reihe von Wahrheiten ab (man vgl. z. B. nur, wie er aus dem Einen Gedanken Deus actus purus die ganze Gotteslehre deduziert). Ein Axiom durchzieht als Kerngedanke einen ganzen Traktat z. B. quod inferiora reguntur per superiora die gewaltige Abhandlung de gubernatione mundi. Monumentale Systeme, die nicht ihresgleichen haben, sind die zwei Summen und das einheitlich geschlossene, fast wie ein Rechnungsexempel sich abwickelnde Compendium theologiae. Wie sollte nun dieser Riesengeist, der alles von höchsten Gesichtspunkten aus einheitlich betrachtete, nicht auch bei seinen Quaestiones disputatae einen einheitlichen Plan gehabt haben, wo schon die äufsere Anlage darauf hinzudeuten scheint? Wie, wenn z. B. die drei Traktate: de potentia, de veritate, de voluntate von höchstem Standpunkt, vom trinitarischen Leben Gottes aus, Macht, Weisheit und Liebe zuerst in Gott und dann absteigend in den Kreaturen betrachten wollten? — Aber freilich, dann sollten auch diese Abhandlungen in einer Art geschichtlichen Zusammenhangs verfafst sein. Die Geschichte und Umstände der Abfassung sollten diese Vermutungen bestätigen. Das thun sie aber wirklich, wenn man die gelehrten dissertationes criticae [1] des P. de Rubeis in Betracht zieht.

II. Historische Gründe. — In dem II. cap. der Dissertatio XI. über die Autenticität, Integrität etc. der Werke des hl. Thomas handelt der gelehrte Dominikaner: de tempore et loco der Abfassung der Quaestiones disputatae. Nachdem er gezeigt, dafs die zuverlässigsten Nachrichten hierüber herrühren von Ptolomaeus Lucensis, einem Schüler und Reisegefährten des hl. Thomas, kommt er nach dessen Mitteilungen zu folgendem Resultat: 1) Vom Jahre 1256 an (unter dem Pontifikat Alexander IV. 1254—61) als nach Beilegung des Kampfes des Wilhelm de Sancto Amore gegen die Minoriten, wegen Zulassung derselben zur Lehrthätigkeit an Universitäten, Thomas das Doktorat empfangen hatte, las und schrieb er in Paris, wie Lucas sagt: per biennium de veritate, nachdem er vorher, noch als Baccalaureus, den ersten Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden ausgearbeitet hatte. Es macht den Eindruck, als wollte der hl. Lehrer mit diesem grofsen Werke de veritate gleich im Anfang seiner öffentlichen Lehrthätigkeit gleichsam das erkenntnistheoretische Fundament für seine weitern spekulativen Arbeiten legen. — 2) Vom Jahre 1261 an (unter dem

[1] Abgedruckt im I. Bd. der neuen römischen Thomas-Ausgabe.

Pontificat Urban IV. 1261—64) schrieb er dann, nach demselben Ptolomaeus Lucensis in Italien im Auftrag des Papstes: Die Kommentare in quatuor Evangelia, das Officium Corporis Christi, und contra errores Graecorum, und dann fährt er fort: isto autem tempore, tenens studium Romae, quasi totam Philosophiam, sive moralem sive naturalem exposuit et in scriptum seu commentum redegit; sed praecipue ethicam et mathematicam (lege: metaphysicam) quodam singulari et novo modo tradendi. Scripsit etiam tempore ejusdem Pontificis librum „contra Gentiles" et quaestiones de anima. So finden wir hier ein ferneres Werk der quaestiones disputatae erwähnt; und zwar entstand diese psychologische Untersuchung offenbar im Zusammenhang mit jenen novo et singulari modo gehaltenen philosophischen Vorlesungen in Rom. — Darauf unter Clemens IV. (1265—68) beginnt Thomas die Ausarbeitung der Summa theologica, bald in Rom, bald in Perugia, bald in Viterbo in den Schulen seines Ordens wirkend; schreibt aber daneben, wieder nach den Mitteilungen des Ptolomaeus, und zwar nach dem Jahre 1265 die quaestiones disputatae: de spiritualibus creaturis und de malo et virtutibus. Letztere werden ausdrücklich miteinander erwähnt und erscheinen also als ein zusammengehöriges Ganzes, obwohl sie in den Ausgaben gewöhnlich auseinander liegen. — 3) Vom Jahre 1269—71 ist Thomas wieder in Paris, wo er die Summa theol. fortsetzt, wozu Ptolomaeus weiter bemerkt: hoc etiam tempore (sc. unter dem Pontifikat Gregor X. 1271—76) disputavit quaestiones de Potentia Dei et creaturae, und de Rubeis fügt bei, in Auslegung von ähnlichen Erwähnungen bei Guilelmus de Tocco und Echardus: hinc demum conficitur, tertiam partem Quaestionum (i. e. de potentia) Parisiis elucubrasse Thomam ab anno 1269 cadente ad annum 1271. — Damit ist Ort und Entstehungszeit aller Quaest. disput. erwähnt mit Ausnahme der Abhandlung: de unione Verbi incarnati. De Rubeis bemerkt darüber im I. cap. der genannten Dissert.: dafs dieselbe hie und da unter den andern Abhandlungen ohne besondern Titel enthalten gewesen sei und dafs sie Echard in der Aufzählung der ältesten Manuskripte ausdrücklich erwähnt und zwar, was wichtig, neben den QQ. de anima, de virtutibus, de unione Verbi incarnati, de spiritualibus creaturis. Danach ist sie also auch höchst wahrscheinlich im Zusammenhang mit diesen in Italien entstanden.

Überblicken wir nun diese geschichtliche Abfolge der Entstehung der einzelnen Quaestiones disput., so ist dieselbe der Annahme einer systematischen Ordnung günstig. Wir haben

danach zwei Gruppen von Werken: diejenigen, die in Paris entstanden, und diejenigen, die in Italien abgefafst wurden. Nun ist zunächst klar, dafs de malo et virtutibus zusammen ein Ganzes bilden, wenngleich sie in den Ausgaben weit auseinander liegen, indem die kleinern Werke de anima etc. zwischen hineingeschoben sind; denn sie finden sich in den historischen Angaben immer zusammen erwähnt: de malo et (!) virtutibus und sind auch gleichzeitig nämlich vom Jahre 1265 an entstanden, abgesehen davon, dafs, was hier in der historischen Begründung noch nicht in Betracht kommt, sie auch innerlich zusammengehören. — Loser ist der Zusammenhang bei den kleinern Quaestiones: de anima, de spiritualibus creaturis und de unione Verbi incarnati. Immerhin ist das bemerkenswert, dafs sie alle während dem Aufenthalt in Italien entstanden und zwar zuerst de anima in Rom, unter Urban IV., dann de spiritualibus creaturis in Perugia oder Viterbo unter Clemens IV. und wahrscheinlich zuletzt, weil auch zuletzt erwähnt, ebendort de unione Verbi incarnati. So ist wenigstens ein zeitlicher Zusammenhang da, Thomas konnte in Einem Gedankenzug sie abgefafst haben; und vielleicht dafs, was aus innern Gründen sich wahrscheinlich machen lassen wird, je das folgende Werk eine Fortsetzung und höhere Krönung des vorherigen darstellt, de anima durch de spiritual. creat. und dieses durch de unione Verbi. — Am offenbarsten ist der Zusammenhang zwischen den zwei grofsen Werken: de veritate und de potentia, wenngleich hier die historische Aufeinanderfolge und die Anordnung in den Ausgaben dagegen zu sprechen scheinen. In letzteren steht nämlich gewöhnlich die Abhandlung de potentia an erster, de veritate sogar an letzter Stelle. Allein wir haben schon gesehen, dafs auf diese Anordnung in den Ausgaben nichts zu geben ist, indem sie wechseln und nicht von Thomas herstammen. Zudem ist zeitlich gerade umgekehrt de veritate zuerst, de potentia zuletzt entstanden. Aber nun möchte vielleicht gerade dieses zeitlich weite Auseinanderliegen der Entstehung beider Werke gegen ihre innere Einheit und Zusammengehörigkeit sprechen. Und doch nicht, wenn wir etwas die lokale Einheit der Entstehung erwägen. Beide Werke sind nämlich in Paris entstanden, das eine de veritate im Anfang der öffentlichen Lehrthätigkeit des hl. Thomas an der dortigen Universität, das andere am Schlufs derselben. Sollte nun nicht der grofse Systematiker bei seiner Rückkunft nach Paris sich seiner dortigen ersten jugendlichen Wirksamkeit erinnert und mit einer gewissen Wehmut an diese schönen Tage zurückgedacht haben; mufste damit nicht sein Geist wieder da anknüpfen, wo

er bei dem ersten Aufenthalt aufgehört; mufste er sich nicht wieder an sein grofses Werk de veritate erinnern und konnte er da nicht den Gedanken fassen, es wäre von hohem Interesse und ein Abschlufs seiner Jugendarbeit, wenn er in Ergänzung und Erinnerung an jene nun auch das andere geistige Grundvermögen neben dem Intellekt, nämlich den Willen, ähnlich wie jenen behandeln würde! So wird dann die Einheit des Ortes und die psychologische Einheit der Erinnerung an alte frühere Zeiten zu einem äufsern Grunde der innern Einheit der Werke, die diese, wie sich sogleich zeigen wird, wirklich besitzen. — Und so erhebt in der That die historische Betrachtung de loco et tempore der Entstehung der Quaest. disput. jene vorläufige Vermutung, es möchte in ihnen eine Systematik enthalten sein, zu höherer Wahrscheinlichkeit, gibt ihr einen äufsern Anhaltspunkt, eine historische Unterlage. Und zwar lassen sich danach zwei Systeme unterscheiden: sicher bilden ein Ganzes de malo et virtutibus; ebenfalls de veritate et potentia; und zusammen gehören, wenn auch lockerer, die drei andern Abhandlungen: de anima, de spiritualibus creaturis und de unione Verbi incarnati. Was so zu hoher Wahrscheinlichkeit erhoben ist, läfst sich zur Gewifsheit steigern durch innere Gründe, nämlich durch die Darlegung der Systeme selbst.

III. Innere Gründe; die Systematik der Quaestiones disputatae im einzelnen. — Wenn nun im Folgenden die wirklich vorliegende Systematik der einzelnen Quaest. disp. dargelegt werden will, wodurch dann aus innern Gründen unsere These erwiesen werden soll, so ist dabei allerdings einleitend zu bemerken, dafs diese Systematik nicht eine so scharf und streng geschlossene ist, wie etwa in der Summa theol. oder gar im Compendium theologiae; vielmehr sind die Quaest. disp. wesentlich als das zu fassen, was sie sind, als gelehrte Detailuntersuchungen, als eine Art „Monographieen" im modernen Sinn, und da sind denn gewisse Digressionen unausweichlich, bei denen der systematische Zusammenhang jeweilig wieder in etwas gestört wird; das schliefst aber nicht aus, dafs doch im grofsen und ganzen ein Werk ein grofser einheitlicher Gedanke durchzieht, gleichsam wie der rote Faden sich durch dasselbe hindurchzieht, oder wie eine architektonische Grundform dasselbe beherrscht, die bei allen Unregelmäfsigkeiten des Baues im einzelnen, doch immer wieder hervortritt. — Es soll nun dieser Nachweis zuerst bei dem Werke versucht werden, bei dem die Einheit am wenigsten ersichtlich, nämlich bei den drei kleinern Abhandlungen: de anima, de spiritual. creat. und de unione Verbi.

1. Die Quaestiones disputatae: de anima, de spiritualibus creaturis und de unione Verbi incarnati. — Geschichtlich hat sich gezeigt, dafs das zuerst abgefafste derselben: de anima, das letzte dagegen: de unione Verbi ist; und in dieser Reihenfolge: de anima, de spiritualib. creat. und de unione Verbi müssen sie deshalb auch geordnet sein, wenn auch die gewöhnlichen Ausgaben de spiritual. creat. vorausstellen und diesem de anima folgen lassen. Nun aber wird sich zeigen, dafs de anima die Seele besonders betrachtet in ihrer Verbindung mit dem Leibe als forma corporis; de spiritualib. creat. die geistigen Wesen bes. die Engel wieder in ihrer möglichen Verbindung mit körperlichen Wesen und ob sie deren formae sein können; und endlich de unione Verbi handelt von der höchsten Verbindung, nämlich nicht nur einer Seele oder eines reinen Geistes mit einem Körper, sondern des Logos selbst mit der körperlich-geistigen menschlichen Natur. So zieht sich der Grundgedanke von der Union, von der Vereinigung eines höhern Geistigen mit einem Niedern, und zwar in einer Steigerung von Mensch, Engel, Logos durch das Ganze. Betrachten wir das im einzelnen.

a) Die Quaest. disput. de anima ist nicht etwa wie das gleichnamige Werk von Aristoteles eine vollständige Psychologie, sondern behandelt einzig die Frage über die Seele in ihrer Einheit und Verbindung mit dem Leib als forma und dem entsprechend dann umgekehrt in ihrer Trennung vom Leib, also alles betrachtend unter dem einen Gesichtspunkt der Form. Und zwar handelt der ganze Traktat, der in einer quaestio unica enthalten ist, in den ersten 13 art. über die Verbindung der Seele mit dem Leib als forma corporis und von art. 14 bis 21 über den Zustand der vom Leibe getrennten Seele oder der anima separata.

Als grundlegend für den ersten Punkt wird gleich einleitend ausgeführt, dafs die Seele die forma substantialis oder Wesensform des Leibes ist, die ihm sein individuelles Sein das hoc aliquid verleiht art. 1 und zwar so sehr ist sie forma corporis, bestimmt mit dem Leibe verbunden zu sein, dafs es zunächst gar nicht ihre Aufgabe ist, getrennt vom Körper als anima separata zu existieren, wenn sie auch mit dem Intellekt nicht ganz in ihn untergetaucht ist, und einstens getrennt von ihm subsistieren kann. a. 2. Darum, weil die geistige Seele forma corporis ist, so mufs es auch so viele geistige Seelen geben als belebte Körper; es gibt deshalb nicht einen einzigen intellectus possibilis oder eine vernünftige receptive Seele für die ganze Menschheit, was gegen Averroes betont wird; a. 3. noch auch

einen einzigen thätigen abstrahierenden Verstand oder intellectus agens für alle, was gegen Avicenna gilt. a. 4 u. 5. Ist aber so die vernünftige Seele wesentlich forma corporis, so darf man in ihr selbst nicht wieder unterscheiden zwischen Materie und Form; a. 6. weil dann die Form das Wesen und die Art eines Dinges bestimmt, so können offenbar Engel und Menschenseele nicht der gleichen Art angehören, da der englische Geist gar nicht bestimmt ist, Form zu sein. a. 7 und umgekehrt ist der menschliche Leib bestimmt und passend eingerichtet, Materie oder Organ der vernünftigen Seele zu sein; nämlich durch die Sinne, welche dem Geiste das Denkmaterial vermitteln. a. 8. Und eben darum besteht auch kein Mittelglied zwischen Leib und Seele, wie die Trichotomisten meinen, sondern die geistige Seele ist unmittelbar Form des Leibes und erhält von diesem die Einwirkungen. a. 9. Deshalb ist auch die Seele in gewissem Sinne in toto corpore et qualibet parte ejus. a. 10. Ebenso sind die anima rationalis, sensibilis und vegetabilis nicht drei verschiedene Seelen, wie die Platoniker wollten, sondern nur drei Seiten oder Bethätigungsformen der einen geistigen Seelensubstanz; a. 11 und darin wurzeln auch die verschiedenen Seelenvermögen, die nach den Objekten der Thätigkeiten unterschieden werden. a. 12 u. 13.

Ist so die Verbindung der Seele mit dem Leibe als die von Form und Materie bestimmt, also als die vollkommenste, die sich in zusammengesetzten Dingen findet, so mufs nun allerdings auf der andern Seite betont werden, dafs die Seele nicht so mit dem Körper verbunden ist, dafs sie nicht auch nach ihrer Trennung vom Leibe für sich fortexistieren, subsistieren könnte. Sie ist unsterblich a. 14, und da denn geht der hl. Lehrer auf die Betrachtung der Fragen betreffs der anima separata über: ob sie, obwohl die Sinne ihr nicht mehr das Denkmaterial vermitteln, doch denken könne a. 15, ob sie in oder aufser der Verbindung mit dem Leibe andere animae separatae erkenne, was im letztern Fall bejaht wird a. 16 u. 17, ob sie noch natürliche Dinge erkenne a. 18, ob in ihr die sensitiven Seelenvermögen fortdauern, was Thomas (im Unterschied z. B. von Dante) leugnet a. 19, weshalb dann die weitere Frage aufgeworfen wird, ob sie nichtsdestoweniger auch Konkretes erkenne a. 20, und wie sie von einem körperlichen Feuer, dem sog. Fegfeuer leiden könne a. 21. — Man sieht, die ganze Abhandlung de anima ist in der That, wie einleitend bemerkt wurde, näherhin eine Abhandlung de unione animae ad corpus und sogar der zweite Teil über die anima separata ist nur die Kehrseite des ersten und unter demselben formalen Gesichtspunkt betrachtet. Ähnliches läfst sich nun auch

von dem zweiten Werke der ersten Gruppe nachweisen, es ist da wieder wesentlich die Frage um die unio der geistigen Kreaturen.

b) Die Quaest. disput.: de spiritualibus creaturis. — (1 quaest. mit 11 art.) Unter spirituales creaturae sind hier sowohl die reinen Geister als auch die geistige Seele verstanden. Und über letztere werden wesentlich wieder die gleichen Fragen aufgestellt wie im vorhergehenden Traktat: ob sie zusammengesetzt sei aus Materie und Form a. 1 ob sie mit einem Körper verbunden werden könne a. 2 ob, wie die Trichotomisten meinen, durch ein medium oder unmittelbar a. 3 und ob sie ganz in allen Teilen des Körpers sei. a. 4. — Von da geht dann der Verfasser auf die rein geistigen Wesen über und fragt: ob es nun auch geistige Substanzen gebe, die nicht mit einem Körper verbunden sind; a. 5 ob aber dieselben vielleicht, wie die Platoniker meinten, als formae mit den Himmelskörpern verbunden werden können, was negiert wird a. 6 wie überhaupt keine geistige Substanz mit einem andern Körper etwa einem ätherischen als forma verbunden sein könne, als mit einem solchen, wie ihn der Mensch habe, weil nur ein solcher dem Denken durch die Sinne das Material zu subministrieren vermöge a. 7. Sind aber so die Engel geistige Substanzen, die nicht als formae eine materia informieren, so folgt daraus, dafs, weil nur durch die Gleichheit der Form verschiedene Wesen derselben Art angehören, ein jeder Engel gleichsam eine eigene species für sich bildet. a. 8. — Und nun kommt wieder die Sprache auf den Menschen, offenbar in dem Zusammenhang: wenn also die reinen Geister in keiner Weise als formae sich mit einem Körper, auch nicht einmal mit einem ätherischen verbinden, ob dann nicht vielleicht doch eine höhere geistige Substanz als intellectus possibilis, a. 9 oder agens, als allgemeine Menschheitsseele wenigstens das Denken im Menschen besorge und sich dann wirklich irgendwie mit dem menschlichen Leibe vereinige. a. 10. Da beides abgewiesen werden mufs, indem die einzelne Menschenseele das ganze Denken, durch Aufnahme der Phantasmen und durch die Abstraktionsthätigkeit etc. besorgt, so folgt dann aber für sie, dafs an ihr verschiedene Seelenvermögen zu unterscheiden sind. a. 11. —

Es kommt unter diesem Zusammenhang der Verfasser wieder auf ähnliche Fragen zurück, wie im vorigen Traktat, und es ergibt sich daraus einerseits, dafs allerdings die zwei Arbeiten nicht ein geschlossenes System zusammen bilden, sonst wären diese Wiederholungen nicht eingetreten. Anderseits läfst sich aber doch nicht leugnen, dafs ein einheitlicher Gedanke durch

beide Quaestionen sich hindurch zieht, nämlich der von der Vereinigung von geistigen mit körperlichen Substanzen, also der von der unio. Alles wird auch in dieser zweiten Abhandlung unter dieser Rücksicht behandelt; nur, während in der ersten einzig die Vereinigung der Menschenseele mit dem Körper in Betracht kommt, wird hier die Frage weiter gestellt: nämlich wie kann überhaupt eine geistige Substanz mit einer körperlichen sich verbinden, und dann mufste allerdings einiges aus der Abhandlung repetiert werden und es verhält sich dieser Traktat dann zum vorherigen, wie das Allgemeinere zum Besondern, wie der Gattungs- zum Artbegriff. Und nun wird, abschliefsend, über das noch etwas Höheres und Allgemeineres gestellt, nämlich wenn gefragt worden ist: wie verbindet sich die Menschenseele mit dem Leib, wie können möglicherweise höhere geistige Substanzen mit Körperlichem sich verbinden (was im Sinne von forma und intellectus agens abgewiesen wird), so kann man nun noch fragen: wie konnte sich Gott selbst mit dem Menschen verbinden resp. inkarnieren und darüber handelt der folgende Traktat.

c) Quaest. disput.: de unione Verbi incarnati (qu. unic. 5 art.). — Es werden hier fünf Fragen aufgestellt: utrum unio Verbi facta sit in persona. a. 1; utrum in Christo sit una tantum hypostasis. a. 2; utrum Christus sit unum naturaliter vel duo. a. 3; utrum in Christo sit unum tantum esse. a. 4; und utrum in Christo sit una tantum operatio. a. 5. — Wie diese Fragen beantwortet werden, kann dem Theologen nicht zweifelhaft sein: dafs die unio in Christus eine hypostatische, dafs in ihm deshalb nur eine Hypostase, dafs darum die beiden Naturen miteinander, wie Cyrill von Alexandrien sagte, eine ἕνωσις φυσική, ein unum naturaliter (nicht neutraliter, wie einige Ausgaben falsch haben), ein einheitliches Ganzes unum tantum bilden, das aber doch nach den zwei verbundenen Naturen zwei Bethätigungsweisen hat, ist kirchliches Dogma und wird hier philosophisch besonders mit genauer Begriffsbestimmung von persona und natura (cf. a. 1) ausgeführt. Und zwar dies so detailliert und für sich, dafs man an einen Zusammenhang mit den andern zwei Traktaten kaum denken wird. Hält man aber den Titel unio mit dem Grundgedanken der vorigen zwei Arbeiten zusammen, zieht man zugleich dabei den historischen Zusammenhang in Betracht, so ist es doch zum mindesten wahrscheinlich, dafs Thomas hier zum Abschlufs der andern zwei Traktate eine höchste unio hinstellen und gleichsam zeigen wollte: bei der geheimnisvollen Beziehung von Geist und Körper tritt eine Verbindung als unio formalis ein

zwischen Menschenseele und Leib; nicht eine solche, etwa als intellectus agens zwischen reinen Geistern und Menschenwelt; wohl aber die höchste unio hypostatica zwischen Logos und Menschennatur, wodurch die vollkommenste Verbindung von Kreatur und Gottheit erbracht wird, so dafs dadurch, wie der hl. Lehrer an anderer Stelle tiefsinnig ausführt: perficitur per hoc quodammodo totius operis divini universitas, dum homo, qui est ultimo creatus, circulo quodam in suum redit principium, ipsi rerum principio per opus incarnationis unitus. Compend. theol. cp. 208. —

Dafs aber hier so weitläufig über die mögliche oder unmögliche Union geistiger oder göttlicher Substanz mit der Materie abgehandelt wird, mag darin seinen Grund haben, dafs der Grundirrtum des Averroismus, der damaligen falschen Zeitphilosophie, gerade darin lag, dafs er in pantheistischer Weise einerseits eine Unzahl von Verbindungen höherer und niederer Emanationen Gottes mit Natur und Menschen annahm, anderseits dann aber doch die Möglichkeit der unio hypostatica in der Inkarnation verwarf. Unser Traktatencyklus ist eine tiefgehende, nicht polemisch vorgehende, aber positiv beweisende Widerlegung dieser Ansicht. Ist dabei immerhin das System mehr verhüllt und nur in diesem Grundgedanken gelegen, so tritt ein solches deutlich hervor in den zwei Abhandlungen de virtutibus und de malo.

2. Die Quaestiones disputatae: de virtutibus und de malo. — Die zwei Abhandlungen stehen wieder in den gewöhnlichen Ausgaben nicht beieinander, sondern zuerst de malo nach den quaestiones de potentia und dann, weit davon entfernt, nach den soeben behandelten kleinern quaestiones und vor de veritate die de virtutibus, so dafs damit der Zusammenhang unbegreiflicherweise zerrissen wird. In der edit. Vives (Bd. 14) sind dazu dann noch die einzelnen Quaestiones de virtutibus als ebensoviele quaestiones unicae mit gleichmäfsigen Titeln hingestellt, als ob sie so viele kleinere opuscula wären, die weiter nicht zusammenhangen. Dagegen wissen wir nun aber aus der Geschichte (vgl. oben die dissert. critic. des de Rubeis), dafs beide Abhandlungen zusammengehören; denn immer werden sie zusammen erwähnt: de malo et (!) virtutibus; ebenso sind sie offenbar nacheinander in Italien entstanden und zwar vermutlich zuerst de malo, weil immer zuerst aufgezählt und wohl auch praktisch zum Gebrauch der Pönitentiare zuerst gewünscht, dem dann das andere de virtutibus der Vollständigkeit wegen beigefügt, aber wahrscheinlich, weil weniger zum praktischen

Gebrauch bestimmt, kürzer gehalten wurde. Logisch selbstverständlich gehört de virtutibus so gewifs voraus, als das Positive vor dem Negativen steht, und so wollen wir auch im folgenden die zwei Werke inhaltlich betrachten. Es wird sich dabei zeigen, dafs sie zusammen ein kurzes Compendium der Moral darstellen und zwar nach der ganz gleichen Anlage: indem zuerst de virtutibus in communi, dann von den drei göttlichen Tugenden und den vier Kardinaltugenden im besondern abgehandelt wird; ebenso im andern Traktat zuerst de malo in communi (de causa mali etc.) und dann von den sieben Hauptsünden im besondern, so dafs hier der Beweis aus innern Gründen für das System ohne weiters klar liegt.

a) Die Quaest. disput.: de virtutibus. — Dieser Traktat besteht aus fünf quaestiones: qu. 1 de virtutibus in communi; qu. 2 de caritate; qu. 3 de correctione fraterna; qu. 4 de spe; qu. 5 de virtutibus cardinalibus. Offenbar liegt nun hier die Systematik darin, dafs, wie in der Summa theol., zuerst über die Tugenden im allgemeinen abgehandelt wird, dann im besondern; und zwar zuerst über die drei göttlichen: vorab über die Liebe als die Form aller Tugenden, speciell die Liebe Gottes, dann über die Liebe des Nächsten, insbesondere in der Form der correctio fraterna; hierauf wird die Hoffnung behandelt; dagegen fällt auf, dafs der Glaube nicht aufgeführt wird; das Wahrscheinlichste ist, dafs Thomas diese quaestio absichtlich ausgelassen hat, weil er bereits darüber eine quaest. disput. geschrieben hatte, nämlich qu. 14 in de veritate und sich hier nicht mehr wiederholen wollte. Nach den drei göttlichen Tugenden kommen die Kardinaltugenden zur Behandlung, so dafs die fünf Quaestiones ein zusammengeschlossenes Ganzes bilden. — Es würde nun zu weit führen, die einzelnen Artikel im besondern zu betrachten, doch dürfte es von Interesse sein, deren innern logischen Gedankenzusammenhang zu skizzieren, indem sich daraus zugleich ergibt, wie die quaest. disp. Parallelstellen zu den betreffenden Partieen der Summa theol. bilden, dieselben ergänzen und zu deren Erklärung herangezogen werden müssen. — In der Abhandlung de virtut. in communi wird zunächst gezeigt, dafs die Tugend ein habitus, nicht nur ein guter Akt ist a. 1, welchen habitus der hl. Augustinus richtig so definiert: „virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, et quam Deus in nobis sine nobis operatur“ (sc. in virtut. infusis) a. 2. Als habitus hat die Tugend die einzelnen Seelenpotenzen zu Trägern a. 3, insbesondere die irascible und concupiscible Potenz a. 4, während alle Tugenden

zuletzt im Willen wurzeln a. 5. Insofern die Tugend ein habitus ist, kann man auch von intellektuellen, nicht nur moralischen Tugenden (Tüchtigkeiten) sprechen und zwar gibt es solche für die praktische a. 6, und theoretische Vernunft a. 7. Die Anlage für die Tugend liegt in der Natur, allein sie mufs durch das menschliche Zuthun angewöhnt werden a. 8, was durch wiederholte Setzung des guten Aktes geschieht. a. 9. Es gibt aber auch von Gott eingegossene Tugenden, die vermehrt werden können a. 11. All diese Tugenden nun werden passend eingeteilt in die drei göttlichen und die vier Kardinaltugenden a. 12, und das Wesen der letztern setzen die Alten richtig in ein gewisses Mittel zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig a. 13.[1]

Unter den eingegossenen oder göttlichen Tugenden nun ist die erste die Liebe Gottes (qu. unic. de caritate). Sie ist etwas von Gott durch Gnade im Menschen Bewirktes, nicht etwa der hl. Geist selbst a. 1, und bildet geradezu die Form aller Tugend, insofern jede gute Thätigkeit nur wahrhaft tugendhaft und gut ist, insofern sie in letzter Intention durch die Liebe auf Gott hin geordnet ist a. 3. Deswegen schliefst auch die schwere Sünde die Liebe Gottes aus, weil durch sie eine Trennung von Gott eintritt, durch Dahingabe Gottes an ein endliches Gut a. 6, dagegen schliefst die Liebe Gottes die Liebe zur Kreatur nicht aus, sondern ein, insofern sie um Gottes Willen und nach Gottes Willen geliebt wird, doch ist das specifische Objekt der christlichen Nächstenliebe die vernünftige Kreatur, weil nur diese mit uns in der Vereinigung mit Gott auch endgültig vereinigt werden kann a. 7; weil sich dann Gottes Abbild auch im Feinde findet, ist auch dieser um Gottes Willen zu lieben, in besonderer Weise aber nur ex consilio. a. 8. Dabei besteht eine Ordnung der Liebe, so zwar, dafs die Nächsten auch zunächst Gegenstand der christlichen Liebe sind. a. 9. Die vollkommene Nächstenliebe jedoch ist Rat, nicht Pflicht, und soll bes. durch die Stände der Vollkommnheit spec. den Episkopat ausgeübt werden a. 11. — Zur christlichen Nächstenliebe gehört dann auch, wo nötig, die correctio fraterna (qu. unic.) a. 1. Doch ist auch hierbei eine Ordnung der Pflicht vorhanden, so zwar, dafs in erster Linie dazu die Vorgesetzten gehalten sind. a. 2. —

Die zweite der göttl. Tugenden ist die Hoffnung (qu. un. de spe). Sie ist eine wirkliche und besondere Tugend, deren Formalobjekt die göttliche Güte, das Materialobjekt aber die ewige Seligkeit ist. a. 1. Sie setzt die Liebe voraus a. 3 und

[1] cf. S. th. I. II qu. 56 ff.

findet sich nur in statu viae. a. 4. — Logisch und theologisch vor Hoffnung und Liebe steht die dritte der göttlichen Tugenden, der Glaube; warum über denselben an dieser Stelle nicht abgehandelt wird, wurde bereits angedeutet. Systematisch müfste er unbedingt in diesem Zusammenhang zur Sprache kommen, allein, weil der hl. Lehrer darüber weitläufiger abhandelt in den quaest. disput. de veritate, so scheint hier absichtlich dieser Gegenstand übergangen worden zu sein. An die göttl. Tugenden reihen sich an die sog. Kardinaltugenden und darüber handelt endlich noch die letzte quaest. unic. de virtutibus cardinalibus. Es werden dieselben richtig unterschieden in: Klugheit, Gerechtigkeit, Starkmut und Mäfsigung a. 1, sie stehen miteinander in einem innern Zusammenhang, so dafs, wer die eine im wahren Sinne besitzt, die andern auch irgendwie besitzen mufs a. 2, woraus sich eine gewisse aequalitas virtutum ergibt a. 3, weil dann die Kardinaltugenden die Grundbestimmungen der sittlichen Tüchtigkeit ausmachen, so bleiben sie auch in irgendwelcher Weise in patria. a. 4. — Hiermit schliefst Thomas die Abhandlung de virtutibus; dafs dieselbe eine einheitliche systematische Abhandlung ist, ergibt sich aus dieser kurzen Übersicht und aus der Analogie mit dem Moralsystem der Summa, das wesentlich diesem gleicht, dagegen ist dort das Ganze weiter ausgeführt, während hier, ganz den quaest. disput. entsprechend, einzelne Punkte weitläufiger besprochen sind. Gleichsam die negative Seite dieses Traktates bildet der folgende de malo und gehört eben deshalb systematisch hierher.

b) Die Quaest. disput.: de malo. — Es zählt derselbe fortlaufend 16 quaestiones und ist im ganzen viel gewaltiger angelegt als der vorhergehende; ob vielleicht deshalb, weil dazumal besonders auch noch die falsche Lehre vom Bösen gegen das dualistische Albigensertum zu überwinden war, mag dahingestellt sein. In grofsen Zügen wird abgehandelt über das Böse überhaupt qu. 1, das moralisch Böse im besondern qu. 2, dessen allseitige Ursache qu. 3, insbesonders die Ursünde qu. 4 u. 5, dessen Imputabilität qu. 6 u. 7, und dann von den einzelnen Hauptsünden qu. 8—16, wo das Ganze beschlossen wird mit einem Hinblik auf das eigentliche Reich des Bösen: de daemonibus. qu. 16. — Qu. 1 bietet, wie bereits angedeutet, die eigentliche metaphysische Begriffsbestimmung von Bös. Das Böse ist nicht eine Substanz, was gegen den Dualismus betont wird a. 1, sondern der Mangel an etwas, das da sein sollte, und hat insofern immer ein bonum als Träger oder Subjekt a. 2, wie dieses auch die accidentelle Ursache des Bösen ist. a. 3. Es wird

passend eingeteilt in ein malum poenae et culpae, d. i. Übel und Sünde a. 4, und von letzterer ist nun im besondern zu handeln. Die Sünde qu. 2 ist ein freigewolltes Böses, wo aber die Kontroverse aufgeworfen wird, ob es nicht indifferente Handlungen gebe a. 4—6; sie wird specifisch geändert durch die circumstantiae speciem mutantes a. 7 ff., als Böses ist auch sie wie das Naturübel ein Defekt an der Natur a. 11, aber niemals wird dadurch, was wieder gegen den Dualismus betont wird, die ganze Natur korrumpiert a. 12.

Zur tiefern Wesensbestimmung eines Gegenstandes gehört vor allem die Untersuchung des Grundes, und davon handeln quae. 3 de causa peccati und quae. 4 u. 5 de peccato originali. Es wird zu dem Zweck untersucht, inwiefern Gott Ursache der Sünde genannt werden könne: nur im permissiven Sinne qu. 3. a. 1 u. 2 (wichtig für die Lehre von der praemotio physica: utrum actio peccati sit a Deo); inwiefern der böse Feind Ursache der Sünde sei: a. 3 — 6 sollicitierend nicht aber zwingend; inwiefern ignorantia a. 6 — 9, infirmitas a. 9 – 12, malitia a. 12—15 die Sünde verschulde, vermehre oder vermindere. Gleichsam eine Art Naturgrund der Sünde ist die Erbsünde, darum hierüber qu. 4 u. 5, und zwar qu. 4 über das Wesen der Erbsünde, qu. 5 über die Folgen derselben. — Endlich gehört zur allgemeinen Wesensbestimmung der Sünde die Untersuchung nach deren Imputabilität. Diese aber wurzelt in der Wahlfreiheit, darum hierüber weitläufig qu. 6 de libero arbitrio, worauf die Schwere der Sünde näher bestimmt werden kann qu. 7, de peccato veniali resp. mortali.

Hiermit ist die allgemeine Abhandlung über die Sünde abgeschlossen; offenbar aber entspricht dieselbe systematisch der quaest. de virtutibus in communi in dem parallelen vorigen Traktat. Und wie nun dort hierauf folgt die Betrachtung der sieben Haupttugenden im besondern, nämlich der drei göttlichen und der vier Kardinaltugenden, so auch hier die Behandlung der sieben Hauptsünden, was gleichsam den zweiten Teil des Ganzen bildet. Die Analogie zwischen beiden Traktaten ist dadurch so auffallend, dafs schon daraus sich zur Evidenz ergibt, dafs sie zusammen gehören und Ein System bilden. Quae. 8 begründet die Richtigkeit der Einteilung der Hauptsünden in die sieben: inanis gloria, invidia, acidia, ira, avaritia, gula, luxuria, indem aus ihnen, wie aus sieben Sündenwurzeln, alle andern Sünden stammen, weshalb sie eben Hauptsünden genannt werden, auch weil sie den psychischen passiones der irascibilitas und concupiscibilitas entsprechen. Von qu. 9—16 werden dann diese Hauptsünden im einzelnen betrachtet.

Die ganze Abhandlung aber wird beschlossen mit einer Betrachtung des Bösen gleichsam vom höchsten und letzten Standpunkte aus, nämlich qu. 16 de daemonibus, ihrem ersten Sündenfall a. 1—4, dessen Folgen für sie a. 5—7, und fortan für die Menschen, durch die dämonischen Infestationen a. 7—12. Es ist dies der denkbar gewaltigste Abschlufs der Betrachtung des mysterium iniquitatis, der die letzten und tiefsten Blicke in das Reich der Finsternis thun läfst. Die zwei Traktate aber de malo et virtutibus bilden zusammen eine einheitlich systematisch geordnete Moral, die wegen des ebenso einfachen als eigenartigen Aufbaues und der vielfachen Detailausführungen auch jetzt noch die Aufmerksamkeit der christlichen Ethiker erwecken dürften.

KÖNNEN UNSERE BEGRIFFE AUF WAHRHEIT ANSPRUCH MACHEN?

Von Dr. EUG. KADEŘÁVEK.

Entsprechen unseren Begriffen Gegenstände an sich und in der Wirklichkeit? Um diese Frage zu beantworten, können wir vom allgemeinen und wirklichen Zweifel nicht ausgehen. Denn wir hätten keinen Boden, auf welchem wir stehen könnten; wir müfsten, um forschen zu können, uns der durch den Zweifel gänzlich in Frage gestellten Begriffe bedienen; wir wären Richter der Wahrheit, diese wäre unserem Richterspruche unterworfen und müfsten warten, ob wir sie anerkennen oder nicht. Dem gegenüber ist zu bemerken, dafs der Geist des Menschen die Wahrheit nicht schafft, sondern findet, dafs er sie nicht beherrscht, sondern vielmehr unter ihrer Herrschaft steht; ehe er weifs, was sie ist, offenbart sie sich ihm und erzeugt in ihm die Erkenntnis, dafs sie ist. Darum ist der allgemeine und wirkliche Zweifel verwerflich. Dafs es also Dinge an sich gibt, dafs sie sich dem Menschen offenbaren, dafs er sie zu erkennen imstande ist und auch wirklich erkennt, kann nicht bezweifelt werden. Der

Mensch ist sich der Nötigung bewufst, die Aufsenwelt für wahr zu halten. Er kann sich zwar diesem Bewufstsein dadurch entziehen, dafs er auf das, was unabhängig von aller Forschung in ihm ist und geschieht, nicht achtet, sondern alle seine Aufmerksamkeit der Forschung zuwendet; darum kann er sich durch Grübelei in einen wirklichen Zweifel an dem Dasein der Dinge aufser ihm hineinarbeiten. Jedoch gelingt es ihm nur auf Augenblicke. Denn das Bewufstsein der Nötigung wird stets von neuem sich ihm aufdringen und seinen absoluten und wirklichen Zweifel an dem Dasein der Dinge an sich ihm als unerlaubt und unmöglich darstellen. Damit ist aber die Sache noch nicht abgethan. Der Mensch hat ein ihm natürliches Bedürfnis, was er erkennt, durch Forschung auf die letzten Gründe zurückzuführen. Demgemäfs soll näher untersucht werden, warum und wie unseren Begriffen Dinge an sich entsprechen. Die Antwort wird über den Wert unserer Begriffe entscheiden.

Ehe wir die Begriffe zum Gegenstande der Untersuchung machen, ist es notwendig, die sinnlichen Vorstellungen einer näheren Kritik zu unterwerfen. Was aber die Begriffe anbelangt, so kommt bei ihnen die Erkenntnis der Wesenheiten der Dinge und zwar der allgemeinen Wesenheiten in Betracht. Deshalb zerfällt diese Abhandlung in zwei Abschnitte:

1. Warum und wie erkennen wir in den sinnlichen Vorstellungen die Erscheinungen der wirklichen Dinge?

2. Warum und wie erkennen wir in den Begriffen die allgemeinen Wesenheiten der wirklichen Dinge?

1.

Die Vermittelung der direkten und unmittelbaren Wahrnehmung einer Aufsenwelt erfolgt nicht nur von seiten des Subjektes, sondern auch von seiten der Aufsenwelt, so dafs wir zwei Principien, ein materiales und ein formales, anerkennen müssen, welche zur Hervorbringung eines Wahrnehmungsaktes zusammenwirken; der Charakter als vitale

Erkenntnis fliefst dem Akte von seiten der erkennenden Fähigkeit zu, während sein Charakter als Darstellung des Objektes vom Objekte herrührt. Wir wollen uns hier mit der zweiten Vermittelung beschäftigen und fragen, worin die von aufsen kommenden Bewegungen, welche diese Vermittelung ausmachen, ihren Grund haben. Die Antwort lautet: Ganz gewifs in einer wirklich existierenden Aufsenwelt. Dann aber sind die Vorstellungen kein leerer Schein, sondern Zeichen, die uns von einer wirklich existierenden Aufsenwelt die zuverlässigste und genaueste Nachricht geben. Es besitzt zwar der qualitative Inhalt unserer Wahrnehmungen mit mechanischen Bewegungen nicht die mindeste Ähnlichkeit; jedoch dürfen wir daraus nicht schliefsen, dafs die Vorstellungen blofse Symbole der Aufsenwelt sind. Denn unsere Erklärungen müssen sich nach den Thatsachen richten, und eine Thatsache ist es, dafs die Sinneswahrnehmung uns formell darstellt, was ist oder geschieht. Somit ist die sinnliche Vorstellung nicht blofs ein Zeichen, wie die Schrift, sondern auch ein wahres Abbild äufserer Dinge. Dafs nun die Dinge der Aufsenwelt wirklich so sind, wie der formelle Wahrnehmungsinhalt uns dieselben darstellt, davon können wir uns auf folgende Weise überzeugen:

Die Natur bezweckt in dem mechanischen Prozesse etwas Bestimmtes. Dieses Bestimmte ist der normale Erfolg des Prozesses. Dieser normale Erfolg ist die unabweisbare Überzeugung, dafs die Dinge wirklich so sind, wie sie uns durch den formellen Wahrnehmungsinhalt unter normalen Verhältnissen zum Bewufstsein gebracht werden. Eine falsche unabweisbare Überzeugung aller Menschen kann aber von der Natur nicht bezweckt werden.

Anormale Verhältnisse können zwar zum Irrtume Veranlassung geben; jedoch wir vermögen dieselben von normalen zu unterscheiden und unseren Irrtum zu berichtigen. Es gibt vier Hauptquellen der Irrtümer: Die Verwechselung und Vermischung der Wahrnehmung mit der Empfindung, die Beschränktheit dessen, was uns von der Aufsenwelt zum Bewufstsein kommen soll, der beschränkte Kreis der Bedingungen, unter denen wir

jene Kenntnis erhalten sollen, die uranfängliche Unvollkommenheit und Bildsamkeit unserer angeborenen Wahrnehmungsfähigkeiten. Folglich will uns die Natur nicht belügen; accidentell kann sie Irrtümer veranlassen, welche wir, wie die Erfahrung lehrt, erkennen und berichtigen. Schliefslich nehmen wir auch an, dafs die Natur uns von vornherein, nicht blofs accidentell täuscht. Daraus müfsten wir schliefsen, dafs Gott, der Urheber der Welt, die Dinge und uns schlecht und unharmonisch erschaffen hat, dafs er entweder die Welt nicht besser machen konnte oder uns täuschen wollte. Vor diesen Konsequenzen schaudert die menschliche Vernunft.

Was bis jetzt gesagt worden ist, gilt von jenen körperlichen Eigenschaften, welche nur durch einen Sinn zur Wahrnehmung gebracht werden können (sensibilia propria). Anders verhält es sich mit körperlichen Eigenschaften und Erscheinungswesen, welche nicht ausschliefslich an e i n e n Sinn gebunden sind (sensibilia communia). Da kann ein Irrtum eintreten, wenn z. B. die Gröfse eines Dinges blofs mit den Augen wahrgenommen und beurteilt wird. Die Schuld aber trifft nicht die Natur, sondern den unbesonnen wahrnehmenden Menschen. Dieser Irrtum kann leicht behoben werden. Auch dann können wir irren, wenn wir unter den Erscheinungen etwas anderes vermuten, als ihnen in der Wirklichkeit zu Grunde liegt; denn es gibt Dinge, welche dem Äufsern nach einander ähnlich sind. Jedoch ist es auch hier dem Menschon möglich, den Irrtum zu vermeiden.

Von welcher Art ist aber das wahre Abbild äufserer Dinge, für welches wir die sinnliche Vorstellung mit Recht halten? Da keine wirkliche Ähnlichkeit zwischen der Vorstellung und dem vorgestellten Dinge obwaltet, so müssen wir d i e N a t u r d e s A b b i l d e s a u s d e m Z w e c k e beurteilen, wozu es da ist; es dient dazu, die erkennende Fähigkeit zu determinieren, auf dafs diese das äufsere Objekt unmittelbar sich darstellen könne; es besteht in einer K o n f o r m i t ä t d e s M i t t e l s z u m Z w e c k e, so dafs z w i s c h e n d e m ä u f s e r n O b j e k t e u n d d e m E r k e n n t n i s a k t e i n e Ü b e r e i n s t i m m u n g i n d e r D a r s t e l l u n g, n i c h t

aber in der Natur obwaltet. Die Ähnlichkeit darf also nicht in dem physikalischen Eindruck gesucht werden, welchen die äufseren Dinge nach den mechanischen Gesetzen hervorbringen, sondern sie afficiert die erkennende Thätigkeit, welche in ihr als ihrem Produkte ausläuft. In dem Organ knüpft sich an die mechanische Einwirkung eines Aufsendinges eine teleologische. Insofern nämlich der Nerv materiell ist, empfängt er einen materiellen Eindruck und tritt nach dem Grade der von aufsen kommenden Irritation in einen entsprechenden Excitationszustand über. Weil er aber aufserdem ein lebendiges, mit Erkenntniskraft ausgerüstetes Organ ist, so wird er zu einer vitalen und psychischen Thätigkeit angeregt, durch welche die Erkenntnis der Aufsenwelt zustande kommt. So tritt das Mechanische als Mittel hinter den Zweck zurück, der Zweck steht im Vordergrunde. Die mechanische Erklärung reicht nicht hin, und die teleologische, welche zu derselben hinzutritt, hindert den Physiologen durchaus nicht, den mechanischen Prozefs in den Nerven zu studieren.

Dafs die Teleologie wirklich und objektiv, kein blofs subjektives, psychologisches Gebilde ist, beweist die Metaphysik a posteriori aus unleugbaren Thatsachen. Es sind sowohl die Bestandteile der Welt zweck- und planmäfsig zu einander disponiert, als auch die Naturkräfte in ihrer Wirksamkeit überall auf bestimmte Zwecke hingerichtet mit der Bestimmung, dafs sie dieselben durch ihre Wirksamkeit realisieren sollen.

In unserem Falle besteht die Teleologie darin, dafs einerseits die mechanischen Wirkungen, welche an unsere Sinne anschlagen, keine blofsen Wirkungen sinnlos waltender Kräfte sind, sondern auch darum geschehen, dafs sie in unseren von der Seele belebten Organen die Erkenntnis der Dinge hervorrufen, dafs anderseits unsere Organe dazu eingerichtet und bestimmt sind, infolge jener Wirkungen auf ihre eigene Weise thätig zu sein und den Gegenstand, von welchem jene Wirkungen herrühren, erkenntnismäfsig darzustellen. Ist es denn vernunftwidrig, aus guten Gründen zu behaupten, dafs, da die Dinge in den göttlichen Ideen ihren Ursprung haben, sie darauf angelegt

sind wahrgenommen zu werden, dafs sie um ihrer Thätigkeit willen existieren, um sich selber nach aufsen möglichst zu verbreiten und auf Anderes verändernd einzuwirken, um Anderes sich zu verähnlichen und die eigenen Eigenschaften anderen Dingen mitzuteilen, dafs die Dinge, welche Gegenstand dieser Wirkungen sind, als Antwort eine ihnen eigene Thätigkeit entfalten?

Auch widerstreitet der auseinandergesetzten Theorie durchaus nicht die Behauptung der Physiker, dafs die Farben, formell genommen, Eigenschaften des Lichtes sind, welches von der Sonne als Lichtquelle auf die Körper fällt; denn dabei bleibt es sicher, dafs die Dinge selbst, welche rot oder grün erscheinen, die bestimmte Eigenschaft besitzen, welche sie im Sonnenlichte rot oder grün erscheinen läfst, und dafs die Farben nach ihrer materiellen Seite aufser uns bleibende Eigenschaften der Körper sind und an den Körpern wirklich sichtbar werden. Ähnliches läfst sich auch vom Schalle sagen, in welchem durch das Gehör die Art und Weise eines Geschehens zum Bewufstsein gebracht wird.

2.

Während wir durch die Sinne in sinnlichen Vorstellungen Erscheinungen der wirklichen Dinge wahrnehmen, sind wir durch den Verstand imstande, die Wesenheiten der wirklichen Dinge, die Subjekte der Erscheinungen in Begriffen zu erkennen. Von den Wesenheiten bilden wir allgemeine Begriffe, die sogenannten Universalien, weil wir die Dinge nur vermittelst ihrer Erscheinungen erkennen und ihre Wesenheiten von den Erscheinungen abstrahieren; wenn statt dessen unser Verstand die Wesenheit, wie das Auge die Erscheinungen anschauen könnte, so würden wir sowohl die wesentliche Beschaffenheit als auch das wesentliche Sein der Dinge an sich erkennen und sie auch nach diesem Wesentlichen in ihrer Einzelheit unterscheiden.

Es entsteht nun die Frage, ob die Allgemeinheit der Begriffe den Wesenheiten der Dinge zukommt.

Das Allgemeine ist das Eine, das geeignet ist, in Vielen zu sein. Dafs die Universalien existieren, ist durchaus nicht zu

bezweifeln; es ist nur die Frage, wo und wie sie existieren. Darauf antworten uns die Nominalisten, die übertriebenen Realisten und die gemäfsigten Realisten.

Indem die Nominalisten die Begriffe nur als Erscheinungen des Geistes, ohne ihre Beziehung auf die Gegenstände gehörig zu würdigen, betrachten, sind sie der Meinung, dafs das Allgemeine nur entweder in den Worten oder in den Begriffen existiert. Die übertriebenen Realisten berücksichtigen hinwiederum nicht die Beschaffenheit, welche unsere Begriffe durch die Natur des denkenden Geistes erhalten; nach ihnen sind also die allgemeinen Begriffe als solche, in ihrer Allgemeinheit genommen, objektiv real. Die gemäfsigten Realisten stellen zuletzt den Grundsatz auf, dafs durch die Erkenntnis von dem Erkennenden und dem Erkannten in dem Erkennenden ein Bild des Erkannten nach Weise des Erkennenden gezeugt wird; folglich ist das Allgemeine seinem Grunde nach in den Dingen, seinem formalen Sein nach im Geiste. Aus der Vergleichung dieser drei Ansichten geht hervor, dafs die zwei ersten einander widersprechen, während die dritte den Mittelweg einschlägt.

Nominalisten sind: 1. die Stoiker, welche dafür halten, dafs nur das Einzelne reale Existenz habe und das Allgemeine nur als subjektiver Gedanke in uns sei; 2. die Skeptiker und Empiriker des Altertums und der Neuzeit; 3. Eunomius und andere Arianer, welche behaupteten, dafs die verschiedenen Begriffe, durch welche wir das göttliche Wesen denken, durchaus keinen Grund im Gegenstande, sondern nur in unserer Denkweise haben und, wie verschiedene, eine und dieselbe Sache bedeutende Namen nur mannigfaltige Zeichen eines Gegenstandes sind; 4. Roscellin (11. Jahrh.), welcher, wie man vermutet, lehrte, dafs die allgemeinen Begriffe blofs allgemeine Namen sind, womit wir eine Gesamtheit von Dingen benennen, dafs alle Unterscheidung, welche wir an den Dingen vornehmen, blofs eine Unterscheidung im Denken sei, da in der Objektivität uns nur geschlossene Einheiten gegenübertreten; Abälard (12. Jahrh.), Ockam, Durand, Buridan (14. Jahrh.), Biel (15. Jahrh.); die einen sahen das Allgemeine in blofsen Worten, die anderen in Begriffen; daher Nominalismus im engeren Sinne

und Conceptualismus; 5. die Kantsche Schule, welche sich von dem mittelalterlichen Nominalismus hauptsächlich nur dadurch unterscheidet, dafs sie bestimmter und scharfsinniger nachzuweisen sucht, weshalb unsere Begriffe und das auf ihnen ruhende Denken nur als Erscheinung in uns Geltung haben und in den Dingen mit nichten eine ihnen entsprechende Natur und Wesenheit voraussetzen sollen, dafs sie aber zweitens auch vor der Folgerung, zu der diese Behauptung nötigt, sich nicht scheut, sondern geradezu erklärt, es gebe kein Erkennen über die Erfahrung hinaus und folglich keine Metaphysik, dafs sie also konsequent und schonungslos alle Folgerungen aus dem Nominalismus zieht, während die mittelalterlichen Nominalisten den philosophischen Nihilismus, welchem Kant huldigt, nicht gelten lassen wollten. Kants Anhänger ist in dieser Hinsicht Herbart, indem er folgender Meinung ist: Allgemeine Begriffe, in denen wir so völlig eingeschlossen sind, dafs es ganz unmöglich ist, aus ihnen herauszugehen, sind nur Totalvorstellungen, Reste eines vielmals wiederholten Vorstellens, deren sich jeder ganz unwillkürlich bedient, nur Abbreviaturen der Auffassung, nur Hilfsmittel des Denkens, welche für sich keine Bedeutung haben, sondern durch ihre Beziehung auf das Einzelne eine Bedeutung erhalten; das Allgemeine als solches liegt also gar nicht in der Sphäre des Gewufsten; dieses ist das Einzelne, Individuelle, auf welches sich das Allgemeine bezieht, so dafs das letztere für jeden nur insofern Bedeutung hat, als er in dem individuell Gegebenen die Gegenstände nachweisen kann, von welchen er den allgemeinen Begriff anwendet; die Allgemeinheit ist rein subjektiv, im Einzelnen selbst ist nichts dergleichen.

Übertriebene oder transcendentale Realisten sind: 1. die Platoniker des Altertums, welche meinten, dafs, wenn wir allgemeine Begriffe denken, wir universale und für sich bestehende Formen, Ideen schauen; 2. Skotus Erigena im 9. Jahrhundert; Wilhelm von Champeaux im 12. Jahrhundert, welcher lehrte, dafs jeder allgemeine Begriff ganz in jedem der Individuen, welche von ihm befafst werden, wesentlich sei, dafs dem Wesen nach unter den Individuen derselben Art kein Unterschied sei,

sondern ihre Verschiedenheit nur auf der Menge der Accidentien beruhe; Gilbert von Porrée, Amalrich von Chartres, David von Dinanto. 3. Die Scotisten und Formalisten im 14. Jahrhundert, welche behaupteten, dafs — während nach der Lehre der Platoniker aufser den Einzeldingen die Idee oder Wesenheit derselben als ein Allgemeines in der Wirklichkeit da ist, — a) in den Einzeldingen selber die Wesenheit als das Allgemeine in dem Besondern da ist, b) dafs die formale Einheit, die Einheit der Wesenheit, welche jedes Ding dadurch hat, dafs es in ihm eine bestimmte Natur gibt, als jene anzusehen ist, durch welche die Dinge allgemein sind, c) dafs die Individuen sich von einander nur durch Accidentien unterscheiden. 4. Die Pantheisten, nach welchen das Besondere nur eine Erscheinung des Allgemeinen, des Göttlichen ist; die im Formalismus äufserst konsequenten Identitätsphilosophen der Neuzeit, nach welchen Gott die Einheit des Allgemeinen und Besonderen ist und sich in die Natur oder sichtbaren Geist und in den Geist oder unsichtbare Natur differenziert. 5. Die Ontologen, welche behaupten, dafs dem menschlichen Geist eine auf unmittelbarer Anschauung des göttlichen Seins beruhende Idee Gottes innewohnt, dafs alle anderweitige intellektuelle Erkenntnis durch diese Idee Gottes in uns bedingt ist, da Gott als das absolute allgemeine Sein alle Ideen der Dinge in sich schliefst, dafs die sinnliche Erfahrung uns blofs veranlafst, uns in unserer Schauung gerade jener Idee in Gott zuzuwenden, welche dem jeweiligen Gegenstande der Erfahrung entspricht.

Gegenüber diesen zwei Extremen, dem Nominalismus und dem übertriebenen Realismus, bestand und besteht der gemäfsigte Realismus, welcher mit der allgemein menschlichen Auffassung übereinstimmt und dahin lautet, dafs das Allgemeine seinem Grunde nach in den Dingen, seinem formalen Sein nach im Geiste ist. Er wurde von Aristoteles wissenschaftlich begründet, von den hl. Vätern festgehalten, von den meisten und namhaftesten Scholastikern, besonders aber vom hl. Thomas v. Aquin, ausgebildet. Bei ihrem Entstehen überwand die Scholastik sowohl den stoischen Nominalismus, den Roscellin zu verbreiten suchte,

als den platonischen Realismus, zu dem Gilbert von Porrée sich hinneigt. Im 12. und 13. Jahrhunderte ist der mäfsige und echte Realismus die allein herrschende Lehre. Im 14. Jahrhunderte treten die alten Irrtümer in veränderter Gestalt wieder auf; sie konnten wohl Unruhe und Streitigkeiten stiften, aber zu keinem bedeutenden Anhange, geschweige denn zur Herrschaft in den theologischen Schulen gelangen. Gegenüber dem Nominalismus, für welchen kein Scholastiker von Bedeutung Partei nahm, und dem Formalismus der Scotisten war und blieb der Realismus des hl. Thomas zu allen Zeiten die in den katholischen Schulen gewöhnliche Lehre, und dem Nominalismus ist es so wenig, als dem Formalismus je gelungen, ihn zu verdrängen; denn sie fürchteten sich vor dem Skepticismus, zu dem der Nominalismus führt, und vor dem Pantheismus, der aus dem Formalismus hervorgeht. Seit dem 16. Jahrhunderte gibt es unter den katholischen Scholastikern keine Nominalisten, und nur wenige Formalisten, die überdies ihre Lehre wesentlich gemildert haben.

Was sollen wir von diesen drei Ansichten halten? Die gemeinsame Quelle des skeptischen Nominalismus und des platonischen Realismus finden wir in der irrigen Ansicht, dafs unser Erkennen nur dann Wahrheit habe, wenn die Dinge in uns seien, wie sie in sich sind. Dagegen stellen die mäfsigen Realisten den aristotelischen Grundsatz auf, dafs durch die Erkenntnis vom Erkennenden und Erkannten in dem Erkennenden ein Bild des Erkannten nach Weise des Erkennenden gezeugt wird. Insbesondere fehlen die Nominalisten darin, dafs sie die Begriffe einseitig nur als Erscheinungen des Geistes, ohne ihre Beziehung auf den Gegenstand betrachten; die übertriebenen Realisten darin, dafs sie die Beschaffenheit, welche unsere Begriffe durch die Natur des Geistes, der sie hervorbringt, erhalten, nicht berücksichtigen und das reale Sein, das die Dinge in sich haben, dem idealen, das sie im erkennenden Geiste erhalten, gleichsetzen. Allein die gemäfsigten Realisten überwinden in dem citierten aristotelischen Grundsatze beide Einseitigkeiten.

Gegen die Nominalisten, welche die Allgemeinheit

blofs in die Worte verlegen, ist folgendes einzuwenden: 1. Worte sind Zeichen der Begriffe. Also können sie nicht allgemein sein, wenn auch die Begriffe, deren Zeichen sie sind, nicht allgemein sind; denn es wäre etwas im Zeichen als solchem, was nicht in der bezeichneten Sache wäre. 2. Wenn das Wort deshalb allgemein wird, weil es nach und nach auf mehrere Individuen bezogen wird, so wird es nur so viele Individuen bezeichnen, als uns in der Wirklichkeit bekannt geworden. Jedoch bezeichnen wir durch ein allgemeines Wort nicht nur bereits bekannte, sondern überhaupt alle daseiende, ja sogar auch nur mögliche Individuen einer Art. Also kann es nicht blofs allgemeine Worte geben. 3. Gefragt, warum, wenn wir ein neues Individuum derselben Art antreffen, wir es durch dasselbe Wort bezeichnen, antwortet der Nominalist: Weil es anderen ähnlich zu sein scheint. Jedoch können wir diese Ähnlichkeit nicht erkennen, wenn nicht durch einen allgemeinen Begriff. Also erfordert die Anwendung desselben Wortes zum voraus einen allgemeinen Begriff.

Die Nominalisten, welche die Allgemeinheit blofs in die Begriffe verlegen, können auf diese Weise widerlegt werden: 1. Wie die Worte Zeichen der Begriffe sind, so sind die Begriffe Zeichen der Dinge. Aber ein Zeichen als solches kann nichts haben, wenn es nicht auf irgend eine Weise im bezeichneten Dinge ist. Also mufs auch die Allgemeinheit eben darum, weil sie in den Begriffen ist, auf irgend eine Weise auch in den Dingen sein. Welche Weise es ist, werden wir später erfahren. 2. Die Wissenschaft ist eine Wissenschaft über die Dinge, nicht über die Begriffe. Jedoch ist das Allgemeine der eigentliche Gegenstand der Wissenschaft. Also müssen auch die Dinge irgendwie allgemein sein. 3. Die Nominalisten geben zu, dafs wir Individuen wahrnehmen, welche unter einander übereinstimmen, dafs wir denselben Begriff darum auf mehrere Individuen anwenden können, weil wir in ihnen eine Ähnlichkeit entdecken. Nun aber könnte diese gegenseitige Ähnlichkeit der Individuen von uns nicht erfafst werden, wenn wir in ihnen nicht selbst etwas bemerkten, was an sich betrachtet auf gleiche Weise in

allen sich vorfindet. Darin aber besteht das Allgemeine. Also mufs das Allgemeine irgendwie in den Dingen sein.

Auch der übertriebene oder transcendentale Realismus ist verfehlt. Denn 1. was aufser dem Geiste existiert, ist bestimmt; nun ist aber das Allgemeine als solches nicht bestimmt. Folglich existiert das Allgemeine als solches nicht aufser dem Geiste. Die übertriebenen Realisten müssen also, wenn sie konsequent sein wollen, den Unterschied zwischen dem Bestimmten oder dem Individuum und dem Unbestimmten oder Allgemeinen aufheben; sie müssen das Individuum in dem Allgemeinen aufgehen lassen, das Individuum leugnen. 2. Wir denken alles als überhaupt seiend; der Begriff des überhaupt Seienden ist aber der allgemeinste und bildet die allgemeinste Einheit aller besonderen Begriffe. Folglich mufs es nach dem übertriebenen Realismus in der Objektivität ein allgemeines, an sich ganz und gar unbestimmtes Sein geben, welches durch eine ihm selbst immanente Thätigkeit zu den besonderen Seinsstufen sich nach und nach determiniert und endlich unter gewissen Accidentien zur individuellen Erscheinung tritt. Es ist aber unmittelbar evident, dafs eine solche Ansicht falsch ist.

Wenn nun der Nominalismus und der übertriebene Realismus unhaltbar sind, so mufs jene Ansicht wahr sein, welche diese zwei Extreme vermeidet und den Mittelweg einschlägt. Und dies thut der gemäfsigte Realismus, welcher behauptet, dafs das Allgemeine nicht blofs in den Worten und Begriffen, sondern auch in den Dingen ist, dafs es aber anders in den Begriffen, anders in den Dingen ist. In der objektiven Wirklichkeit der Dinge erscheint der Inhalt des Allgemeinbegriffes individualisiert und vervielfältigt; im Denken hat das Allgemeine seine abstrakte Form. Es ist seinem Grunde nach in den Dingen, seinem formalen Sein nach im Geiste. Wir unterscheiden also in dem Allgemeinen die Sache selber von ihrer Allgemeinheit. Die Sache, welcher die Allgemeinheit zukommt, ist in den Dingen, nämlich ihre Natur oder Wesenheit; die Allgemeinheit aber ist zwar ihrem Grunde nach in eben dieser Natur enthalten, aber sie besteht als solche doch nur durch die Betrachtung des Geistes.

Worin liegt aber der Grund, weshalb die Dinge allgemein sind? Wir müssen den nächsten und letzten Grund unterscheiden. Der nächste ist die Möglichkeit der Vervielfältigung. Es werden nämlich Dinge derselben Art nicht dadurch vervielfältigt, dafs ein der Zahl nach selbes Wesen unter verschiedenen Individualitäten da zu sein anfängt, sondern dadurch, dafs mehrere Dinge entstehen, welche sich in der Wesenheit vollkommen gleich, der Individualität nach aber verschieden sind. Es wird also die Wesenheit ebenso wohl als die Individualität vervielfältigt, und die Dinge haben nicht eine, sondern nur einerlei Wesenheit. In der Wirklichkeit bilden demnach Dinge derselben Art eine reale Vielheit, die zwar unter sich jenes Verhältnis der Einerleiheit, aber nicht das der Einheit haben. Diese bekommen sie erst im erkennenden Geiste, weil dieser wegen jener Einerleiheit des Wesens sie in einem Begriffe zusammenfafst. Es gibt also in den Dingen eine doppelte Einheit, die Einheit der Wesenheit, welche die formale genannt wird, und die Einheit des Daseins, die mit der individuellen zusammenfällt. Die dem Allgemeinen eigentümliche Einheit hat zwar in der Beschaffenheit der Dinge ihren Grund; aber wirklich oder vollendet wird sie nur durch den erkennenden Geist.

Der letzte Grund, weshalb die Dinge allgemein sind, ist die Geschöpflichkeit der Dinge. Denn ihre Natur ist allgemein, weil sie vervielfältigt werden kann; sie kann aber nur deshalb vervielfältigt werden, weil die individuelle Eigentümlichkeit der Dinge nicht ihr Wesen selber ist; darum ist aber ihre Individualität von ihrer Wesenheit verschieden, weil es auch ihr Sein ist, und eben deshalb dieses ein zufälliges, bedingtes, geschöpfliches ist.

Folglich ist der allgemeine Charakter der Dinge in ihrer Wesenheit tief begründet.

So sichert einerseits der gemäfsigte Realismus das selbständige, in sich abgeschlossene Sein des Individuums; anderseits wahrt er die Realität des Allgemeinen.

Was in dieser Abhandlung gesagt worden ist, ist ein Beweis dafür, dafs unsere Begriffe auf Wahrheit Anspruch machen können.

SYLLABUS PII PONTIFICIS NONI IN UNIVERSA RE PHILOSOPHICA IUXTA MENTEM S. THOMAE AQUINATIS RECENTIUMQUE PHILOSOPHORUM

per Prof. Dr. Guilelmum De Angelis-Stella Neapolitanum evolutus.

Lectoribus.

Ubi primum Syllabus Pii IX typis fuit editus, aliqua ad rem disserere mihi in mentem venit. Inter tot dissimilia, illa ad philosophiam spectantia elegi, uti quae meis studiis meoque ingenio faverent. In quo opere persolvendo, Nuntii Signorellii, celeberrimi philosophi consilio, Philippi Pelusi a Secretis, Cleri quotidiana instantia, ac praesertim Archiepiscopi Riarii-Sfortiae munificentissima solertia, qui mihi suam patefecit bibliothecam, quo largius in opus praedictum incumberem, fui adiutus. Igitur pene omnes meae aetatis philosophos perlegi, eosdemque profunde consului, ut mea scripta, nisi perfecta, tamen prae viribus digesta viderentur. In S. Thomam primo incubui, qui in tenebris splendida fax, in dubiis rebus dux omnibus adfuit; illius philosophiam per multos annos edidici, juvenesque edocui, et merito ejus doctrinas maximi feci, uti qui meam excoluerat adolescentiam, mea impleret scripta. Utinam Aquinatis praecepta assecutus essem, id mihi gaudio, posteris commodo foret! Sed iam omnia parata erant, jamque cuncta publicam lucem visura animo gaudebam. Me miserum! Mirabilia sunt consilia Dei! Domus mea opulenta, claris maioribus orta, repente omnem rem familiarem amisit, omnibusque fuit divitiis exuta, mihique vita maximo moerore fracta vivenda. Ad hoc matre orbatus, qua nulla mulier sub sole melior nata, nobili genere edita, ac multo magis praestanti ingenio praedita fuit, plurimis annis ejusmodi iacturam comploravi, et quoties recordor, vix lacrimis abstineo. His vitae tempestatibus, nulla spes, nullum auxilium, nulla vox amica, quae me tot tantisque malis liberaret. Tandem aurora emicuit, dies optata adfuit, Deus e caelo prospexit, et multis post annis opus lucem videt. Sed meo Archiepiscopo Gulielmo Sanfelicio gratiam referam, qui studia toto conatu fovit, ingenia omni cura tuetur et optime de Clero ac populo est meritus. Igitur animadvertite et favete. Cuiusque catholici interest suam fidem et verbo et opere

paucorum suis scriptis vindicare. Hinc mea sententia Religionem defendere, eiusque signa latius inferre, quam plurimos hostes ad Christi ovile comparare, fuit. Res erit de philosophia, de qua quisque loquitur, quamque omnes excolunt, sed non uti cuique est fas; et saepissime scientiae erroribus refertae dant operam; ideo ad verum colendum singulos me revocaturum spero. Utrum meum propositum sim assecutus nescio, scripta ostendent; an argumenta quibus utar sint firmissima, sub iudice lis, veritas comprobabit. Interea magnopere mea refert officio diligentissime esse perfunctum, atque omnia, qualiacumque sint, Deo, Deiparae humillimis precibus commendare. Vos tamen lubenti animo hoc meum opus excipiatis, scriptori faveatis rogo. Valete.

> Nullum supremum; sapientissimum, providentissimumque Numen exsistit, ab hac rerum universitate distinctum, et Deus idem est ac rerum natura et idcirco immutationibus obnoxius, Deusque reipsa fit in homine et mundo, atque omnia Deus sunt, et ipsissimam Dei habent substantiam; ac una eademque res est Deus cum mundo, et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo, et iustum cum iniusto.
>
> Alloc. Maxima quidem, 9. Junii 1862.

Philosophiae systemata, quae saeculo undevicesimo vitam habuerunt, ad eclectismum, mysticismum, rationalismum, pantheismum revocari mihi videntur. Ratio autem, fundamentum, omnium systematum conclusio nulli unquam dubium, quin in pantheismo reponantur. Methodis enim Gassendi et Condillachii materialismum olentibus absolutis, aetas procellae instar tenebrosum caelum lustrantis adfutura erat, quae hominis mentem cum Deo una eademque ratione misceret. Haec quidem in eclectismo Royer-Collard, anglici scriptoris reperitur, penes Gallos quoque, Victoris Cousinii opera, fuit perfecta, quare scientiae nuncium dare, historiam colere oportebat. Sed Cousinii eclectismus tandem in Pantheismum transiit. Ipse enim instituit rationis analysim, in qua recensitis quae ad infinitum et finitum spectant, has sententias non unam ab altera gigni, sed unum idemque esse vindicat. Ad hoc omnia rationis humanae elementa rationi divinae tribui, quasi ipsius integrales partes, asserit. Unitas enim, apud Cousinium, absque multiplicitate concipi nequit; neque unitas individua in se permanens, ac non continuo extra se evolvens esse potest. Idem de Deo ac cosmogonia pantheisticas nobis sententias exhibet. Dei enim vita, inquit, est reposita in motu, quo ab uno ad varium transit, et invicem a vario ad unum

redit. Praeterea Deus mundi est causa necessaria, et Ipse ex se in opera sua, totus in se permanens, transit. Nonne igitur pantheismus in mutuo transitu Dei in mundum consistit? Eiusmodi Cousinii pantheismus, eclectismi gratia renovatus, magis magisque Jouffroy et Damiron, Michelet, Lerminier, Guizot opera fuit evolutus. His de eclectismo dictis, quod ad Galliae mysticismum attinet, notam item pantheisticam incurrit. Henricus enim a Saint-Simon ejusmodi doctrinas de Deo ac mundo edocebat: Deus unus est, inquiebat, Ipse est omnia, quae reducuntur in Deum. Manifestat autem se dupliciter, spiritus et materiae instar, uti intelligentiam et vim se ostendit. Quare Deus homo est in rebus finitis, amor est Dei similitudine, sub diversa specie, quasi spiritus et materia, intelligentia et vis se evolvit. Eiusmodi doctrina pantheisticas quidem sententias de familia, societate, deque universa religione tenet. Quae omnia Petrus Leroux, Carolus Fourier, ac demum La-Mennais suis scriptis persolverunt, eisque supremam vicem attulerunt. Quod ad rationalismum attinet ulterius non est tempus terendum. Namque si ratio humana cuiuscumque veri est inventrix et arbitra, rationis divinae emanatio est perspicienda; sed uberius de hac re in absurdis pantheismi scholiis agemus. Jam vero si universa philosophiae scientia, paulisper a Catholicis doctrinis recedens, in pantheismum fuit dilapsa, merito ad Petri sedem spectabat, scientiam in sublime attollere, sophismata detegere, remedia opportuna comparare. Hinc Pius IX, praecellens imago in maximo pontificatu, Alloc. Maxima quidem, 9. Junii 1862, anathemate multavit: Nullum supremum etc. uti supra dixi. Nos ergo reverentiae gratia in Petri cathedram, cum Petro veritatem comprobamus. S. Thoma Aquinate tamen passim utemur, qui a Paulo V iure meruit adpellari splendidissimus catholicae Fidei athleta, cuius scriptorum clypeo Ecclesia militans haereticorum tela feliciter elidit. In India qui bene perpendit vetustiora pantheismi monumenta repperit. Ex codicibus enim Vedantibus intelligitur Brahma esse solum, caetera ludibria; Brahma tantum realitatis dote, reliqua phantasmatis specie potiri; Ipsum esse uti araneam aeternam, quae creationis telam e sinu suo continuo educit, et invicem in se reducit; sive uti molem argillaceam, cuius formae sunt singula creata; sive oceanum, cuius fluctus est mundus universus. Dicitur quidem Brahma his evolutionibus Mayam sive materiam, dein Trimourtim ex Vicnou et Siva compositum genuisse; Brahma autem copulans se Mayae originem typis duobus Mahabouta, pro spiritibus, ac Pradjopati, pro materia, dedisse dicitur. In Graecia autem, et rectius Sami, Pythagoras pantheismum primus invexit.

Menas enim, aiebat, Diadem gignit, Dias vero ac Menas Triadem creant. Quae doctrina clarius significat unum in multiplex transformari, multiplex autem, nempe universam rerum naturam, divinum unum rescindere. Quae omnia diffusius, popularium Pythagorae ergo, Timei Locrensis atque Ocelli Lucanensis, fuerunt evoluta. Ad hoc schola eleatica ortum habuit, qua Xenophanes floruit, qui e principio De nihilo nihil fit deducebat, nihil posse ab alio produci, omnia unum idemque esse. Accedit autem Parmenides iuxta illud: Quod cogitat atque cogitatur, postea Zeno ac Melissus Samius eadem vindicarunt. Sed cum Alexandriae Ptolomei bibliothecas, studia excolendi causa, instituissent, universa Graecorum scientia iuvenes erudiendos imbuit. Igitur Judaei, Gnostici, Neoplatonici suas academias pantheismum olentes condiderunt. Gnostici enim unitarii unum ac primum principium admiserunt, de quo substantia sive spiritualis sive materialis manabat, uti Apelles, Valentinus, Carpocrates, Ephiphanius adseruerunt. Dualistae vero duplicem substantiam opinabantur, de qua cetera fluebant, sed in hoc omnes conveniebant, quod *Βυθός*, primum ens, *Αἰῶνα* gignat, qui cum patre ignoto *Πλήρωμα*, factorem istius mundi visibilis *Δημιοῦργον* procreet. His rebus quidem Tabula Judaeorum est accensenda, nempe doctrinarum orientalium systema cum illis Sacri Textus intercisis, quae omnia emanatismum vindicant: uti apud De-Gerandum videri potest. Neaplatonismus autem, Plotino, Proclo, Jamblico ac Porphyrio ducibus, docebat unum esse principium finemque cuiusque rei, omnia existentia in re sua esse vel illa exui, uti plus minusve ad unum accedunt; qua ratione Deum, hominem, mundum per Triadem unitatis, intelligentiae animae invicem comparabat. Saeculis vero mediae aetatis, Carolo M. optime de scientiis merito, Scotus Erigena in opere: De divisione naturae pantheismum renovavit. Ipse enim naturam in quatuor genera distribuit. Primum naturam creantem, alterum creatam, tertium creatam quae non creat, quartum nec creantem neque creatam naturam complectitur. Dein universa rerum natura, fluminis instar, quod in rivulos sinusque delabitur, a Dei natura minime differt. Huius systematis populares Amoury de Chartres, Almericus Carnotensis, David de Dinando fuerunt. Saeculo autem XIV Frater Echartus post Scotum Erigenam mysticismum pantheismo valde affinem excoluit. Mysticismus enim est illa philosophandi methodus, quae perfecta rerum cognitionem menti humanae inesse ex quadam mystica, sive arcana eius cum Deo coniunctione adserit. Saecula dein XVI Jordanus Brunus in opere: Della causa, principio ed uno defendit Deum esse omnia sive extantia

sive possibilia, cum omnia in se complectatur; Ipsum esse rerum essentiam causamque: uno verbo rationem divinam in universo manifestari. Saeculo tandem XVII Benedictus Spinoza, cognitionem substantiae ab Ontologia Descartes mutuans, docuit, unam esse substantiam infinitis attributis pollentem, quae se per extensionem et intelligentiam evolvit; unde spiritus et materia proveniunt: nam aliarum substantiarum productio repugnat. His de historia dictis, ad veritatem vindicandam transeamus oportet. Universa pantheistarum doctrina ad unum principium categoricum potest reduci; ad substantiae unitatem, eiusque cum rebus universis identitatem, ad multiplicis et varii, finiti atque infiniti negationem, ut unam et identicam substantiam adstruant, revocari licet. Verum enimvero unitas et identitas substantiae valde rationi opponitur. Sane, secundum pantheismi fautores, omnes homines sunt unum intelligens, et quoniam voluntas intellectum consequitur, sunt unum volens; inde unum est ens intellectu et voluntate praeditum. Intellectiones vero hominumque volitiones sunt diversae, alter enim intelligit quae non ego, ego intelligo quae non alter, hinc patet non posse homines esse unum intelligens et unum volens. S. Thomas, 1ª q. 79. art. V inquit: Intellectus agens est sicut lumen, non autem est idem lumen in diversis illuminatis, ergo non est idem intellectus in diversis hominibus. Veritas huius quaestionis ex his dependet. Si enim intellectus non esset aliquid animae, sed esset quaedam substantia separata, unus esset intellectus omnium hominum. Si vero intellectus sit aliquid animae, ut quaedam virtus ipsius, necesse est dicere, quod sint plures intellectus, secundum pluralitatem animarum, quae multiplicantur secundum multiplicationem hominum. Ad hoc differentiae, quae diversas rerum species constituunt, oppositae inter se sunt, uti extensio et cogitatio. Admissa igitur unica substantia, in hac una diversi modi futuri essent; atqui nihil hoc est absurdius; ergo unica substantia in omnibus, quae intelligat et velit, haud concipi potest. Pantheistae tamen, ad hoc cavendum, asserunt, illud unicum ens indeterminatum et illimitatum esse, sed seipsum circumscribere, cum in qualibet formarum modum vivendi accipiat. Contra illud unicum ens vel realissimum vel idealissimum concipitur. Si primo modo habetur, in singulis formis ratio entis circumscripta ad illud ens concipienda esset: hoc posito, realitas absoluta minueretur, quod certe repugnat, cum unaquaeque evolutio, hoc ipso, esset entis primi realissimi negatio. Si altero modo putatur, tum idem subiectum immetatum esset ac finibus definitum, quod est contradictorium in uno eodemque subiecto concipere. Hoc enim admisso principio,

Deus non esset negative indeterminatus dicendus, nempe quod eius essentia ab alio non recipitur, sed privative tantum, videlicet cum Deus actu hoc vel illud ens non sit, natura autem ita est comparatus, ut hoc vel illud ens sit. Quo nihil imperfectius in Deo concipi potest. S. Bonaventura inquit: Eiusmodi infinitum privative denotat perfectionis privationem. Et S. Thomas de Ver. q. II docet: Deus dicitur infinitus negative, quia scilicet eius essentia per aliquid non limitatur. Omnis enim forma in aliquo recepta, terminatur iuxta modum recipientis, unde cum Esse divinum non sit in aliquo receptum, quia Ipse est suum esse, secundum hoc Esse suum non est finitum, et pro tanto Eius essentia dicitur infinita. Accedit quod, admissa hac unica substantia, quae in divina substantia consistit, Dei cognitio foedissima fieret. S. Thomas ait: Si Deus est esse omnium, non magis dicetur vere: Lapis est ens, quam Lapis est Deus. Praeterea Deus non esset infinitus, quia vel ex rerum finitimarum collectione exurgeret, vel esset indefinitus, quod sine fine se explicet; et tamen utrumque Infiniti notioni repugnat. Ad rem Fenelon scribit: Non si rinviene nella totalità degli esseri finiti l'immutabilità, l'unità, la perfezione suprema, belle caratteristiche dell' infinito. Imperocchè questo tutto, che ci si vuole spacciare per il vero infinito non è un fantasma nè un essere astratto: ma non è nè altro può essere, fuorchè la collezione delle parti, qui udi se le parti si muovono, il tutto deve egualmente muoversi. Ora un tutto cangiantesi non può mai adequare l'idea, che abbiamo dell' Infinito. Neque Deus sanctissimus esset, nam omnia facinora, quae in mundo patrantur, essent Deo conscribenda, omnia vitia sacra forent. Saint-Simon hac in re sic loquitur: Il male per l'uomo non lo è già in se stesso, perchè al punto di veduta dell' Infinito tutto è bene, perchè tutto è uno. Demum Deus ex repugnantibus qualitatibus constaret; esset enim extensus et cogitans, corporeus et simplex, finitus et infinitus, perfectus et imperfectus, realis et idealis, atqui nil hoc est absurdius in Deo; ergo non potest unica concipi substantia, e qua universa rerum natura manet. Sed adversarii instant: Si plures substantiae darentur praeter infinitam, quibusdam dotibus ipsae pollerent, quae unicae substantiae deessent: ita Spinoza in definitione substantiae. Sed negatur suppositum. Perfectiones enim duplicis sunt generis. Nonnullae sunt simpliciter simplices, quae iuxta S. Anselmi verba: In unoquoque melius est esse quam non esse, nullum praeseferentes defectum, uti vita, sapientia. Aliae autem qualitates defectum includunt, et dicuntur secundum quid: e. gratia, moveri, ratiocinari. His antehabitis, perfectiones primae

speciei formaliter in Deo continentur, sed secundum sui notionem, non secundum quod creaturis haerent. Ad rem S. Thomas 1° Sen. d. 11 q. 1ª scribit: Quidquid est entitatis et bonitatis in creaturis, totum est a Creatore; imperfectio autem non est ab Ipso, sed accidit ex parte creaturarum, in quantum sunt ex nihilo. Unde oportet quod nobilitates omnium creaturarum inveniantur in Deo nobilissimo modo, et sine aliqua imperfectione. Perfectiones vero secundum quid eminenter in Deo continentur, unde Augustinus ajebat: Omnia possunt dici de Deo, nihil digne dicitur de Deo. Nihil latius hac inopia. Quaeris congruum nomen, non invenis; quaeris quoquo modo dicere, omnia invenis. Perfectiones ergo creaturarum absoluto modo inveniuntur in Deo, non uno eodemque secundum Pantheistas, neque perfectio aliqua est in creaturis, quae infinita ratione non inveniatur in Deo. Sed ad alterum principium, ad negationem nempe realitatis Universi, gradum facimus. Vedantistae in rebus finitis ludibrium conspiciunt; Eleatae contradictiones, Neoplatonici realitatem ideis tantum adscribunt, quas dicunt in supremo uno inesse; Erigena, Brunus omnia composita realitate orbari adserunt. Demum Germaniae transcendentales Kantiana philosophia exculti, in multiplici, nempe in universo *τὰ φαινόμενα* comperiunt. Hoc vero principium experientiae repugnat. Ex intima enim experientia nil certius est, quam esse in nobis subiectum cogitans, quod persona et conscientia adeo sibi propria pollet, ut alteri communicari nequeat, quin destruatur. Si enim meae cogitationes et affectus inter vanas fallacesque illusiones admittantur, illico mea conscientia evanescit; ex experientia igitur edocemur nostrum *τὸ ἐγώ* esse aliquid realiter existens, ab illa unica substantia distinctum. Ad hoc quotidie experimur aliquid existere quod nobis non inhaeret, tamen in nos agit, aliquando sine nobis, quandoque contra nos; ergo alia in universo existunt a nobis distincta. Quod autem haec omnia sint substantiae, patet, quia illud quod in alio est, si substantia non est, agere non potest, nisi per illud quod est, nempe per substantiam. Multiplex igitur et finitum, quoniam agit, realitate pollet, et est ab unica substantia distinctum. Leibnitz enim in opere: De primae philosophiae emendatione et notione substantiae, scribit: La forza operante ed attiva è ad ogni sostanza inerente, di tal che non può stare un momento solo, senza che operi; e cio è vero sì rapporto alle sostanze dette corporali, come a quelle spirituali. Ma nel mondo èvvi un' infinità di azioni, dunque èvvi ancora un' infinità di sostanze. Hoc autem Kantii principium permulta incurrit incommoda. Etenim secundum Fichte *φαινόμενον* universi oritur ab actu quodam

libero subiecti cogitantis; atqui ignoti nulla cupido; voluntas ergo non potest flecti ad hanc illusionem concipiendam, nisi in ideis intellectus illa universi praecedat. Tantum abest igitur ut actus quidem liber creator repraesentationis mundi visibilis esse possit, ut potius hanc praeeuntem exquirat; quare universum non aliquid phaenomenicum sed reale esse infertur. Demum si nostrum ego, mundus exterior, ea quae in nostro animo ac mundo fiunt, phaenomena essent, non minus foeda Dei cognitio exurgeret. Namque cum in illa hypothesi nullum, praeter Deum, sit subiectum cogitans, illusiones illae, nonnisi in Deum cadere possunt; Deus ergo perfectissimus illusioni se subiceret, quo nihil absurdius. His praemissis, ita argumentum conficimus: Si finitum, multiplex, universa rerum natura realiter sunt; certe non una est substantia, sed quot in universo conspiciuntur. Neque vero dicendum est, quod notio entis simpliciter Deo plenissime conveniat, ideo Deus unica substantia, cetera sint illusiones; nam S. Thomas 1° Sen. dis. 8. docet: Aliquid potest dici proprium alicui, vel quia ipsi ita convenit, ut nulli alii subiecto convenire possit (ut cum dicitur proprium hominis esse risibile, quia nulli alii extraneo a natura humana convenit), vel quia illud, quod de subiecto praedicatur, et si aliis subiectis quoque conveniat, tamen eo modo, quo ipsi convenit, nulli alii subiecto convenit (ut cum dicitur hoc proprium esse aurum, quia non habet admixtionem alterius metalli). Jam vero de substantia Dei idem ac de Esse eius dicendum est; nam quemadmodum Esse est proprium Dei, non quod res creatae non sint entia, sed eo quod esse illo modo, quo est in Deo, nulli creatae naturae convenit; ita Deus propria substantia dicitur, non quod res creata non sit substantia, sed quia cum nihil aliud recipiat productionem substantiae, secundum quod dicitur de Ipso, ideo propter diversum modum praedicandi, non dicitur substantia de Deo et creaturis univoce sed analogice. Sed videamus quidem corollaria, quae e pantheismo consequuntur. Hoc systema tendit ad scepticismum; si enim facta invincibili conscientia inter fallaces illusiones adscribuntur; si universus totus, cuius realitas negari nequit, inter phaenomena adnumeratur, humana mens de suis viribus merito diffidens, in scepticismum labitur. Pantheismus autem ad fanatismum ducit. Ratio enim humana juxta Pantheistas, est sublimior illius unicae substantiae evolutio, adeo ut illi vitam, intelligentiam, libertatem assignet; nempe in rerum natura homo est Deus, perque hominem Deus suam vitam vivit. Hinc illud Michelet saepius a novatoribus repetitum: Il pensiero divino altro non è, che l'idea del popolo. Hinc Vincentius Gioberti (genti, modi e culto) merito inferebat:

Da Lutero fino ai di nostri, la deificazione dell' uomo fu l'oggetto finale di ogni innovazione filosofica e religiosa. Come Amedeo Fichte tutti rinnovarono in modo spesso senza saperlo, l'antica suggestione del serpente: Eristis sicut Dii. Ducit tertio ad rationalismum. Si omnia sunt unius Ideae evolutiones, quae praesertim per humanam rationem evolvitur, deducitur, quod omnia, quae rationis ordinem praetergrediantur, tamquam ἀδύνατον sint traducenda; ideo aut mysteria dogmata prorsus sint deneganda, aut iuxta rationis vires explicanda. Baruch Spinoza in Sacris Bibliis nihil agnovit, quod vires humanae rationis praetergrederetur, et si quid supra repperit, in numero mythorum recensuit. Amadeus Fichte sociique de Trinitatis mysterio colloquentes aiebant, Absolutum in abstracto esse Patrem, in concreto Filium, qui suimet conscientiam habens dat S. Sanctum. De Incarnatione vero inquiebant, comparitionem Absoluti idealis in humanitate Incarnationem esse. Hegel autem docebat: Il fatto invisibile del processo eterno della vita divina, la quale penetrando nel finito resta ivi ancora finita. Nonne haec omnia de mysteriis ac veris supernaturalibus comprobant pantheismum ad rationalismum ducere? Pantheistae autem ad atheismum viam sternunt. Sane Deus ad suam existentiam necessario requirit, quod sit perfectissimus non contradictorius, neque aliquid abstractum vitam recipiens ab evolutionibus Universi, atqui id pantheistae adfirmant, ergo per eos idea contradictoria Dei existentiam denegat, atque atheismum profitetur. Pantheismus quidem animarum immortalitatem negat. Fautores enim Hegelii et Schellingii arbitrantur, ita animas ab unica substantia absorptum iri, ut suam existentiam amittant. Fourieristae, Sansimoniani metempsychosin defendunt, quae certe methodus animae immortalitati opponitur. Pantheistae etiam libertatem humanam diruunt. Omnia enim ex fatali necessitate eveniunt, omnia necessario evolvuntur; nullum ergo discrimen adest inter vitium et virtutem, bonum et malum, cum omnia ad unum reducantur. En verba Maret, Saggio sul Panteismo: Ti raccheta pure, o uomo agitato dai rimorsi, tutto è necessario, perchè accusarti? Accusa in cambio il concorso delle cagioni, confessa non aver tu fatto altro che obbedire alla tua natura. Innanzi allo spettacolo di tutti gli errori, delitti e scelleratezze, il panteista ripeterà: tutto é buono, perché tutto è Dio. Amara derisione, assurda e desolante dottrina, che il sollievo del pianto nega all' infelice ed il rimorso al delitto. Quod si ita se res habet, praestat thesim conficere cum illa Pii IX quaerimonia contra hujusmodi errorem: Quo nihil dementius, nihil magis impium, nihil contra ipsam rationem repugnantius excogitari unquam potest.

De Germaniae pantheismo.

Nondum dies aderat, qua pantheismus historiam, scientiam, literas, artes moderaretur. Sed Germania primum specimen huius defectionis a vero futura erat. Gallia enim licet infecta doctrinis pantheisticis, abhorrebat tamen a tot tantisque erroribus vindicandis; sed in Italia benigno vultu Germaniae doctrinae fuerunt exceptae. Namque academiae, gymnasia, theatra pantheismum redolent, uti qui humanitatis progressui atque cultui respondeat. Igitur, ut omnia de pantheismo sint completa, Germaniae systemata aggrediar. Sane Ancillon, saggio di filosofia, fuit opinatus Germaniae transcendentales, doctrinis Kantianis imbutos, plus aequo illas evolvisse; igitur abs re non erit inceptum a Kantio aggredi. Emanuel Kantius duo in humana cognitione animadvertit: subiectum enim et obiectum. Primum est forma nostrarum cognitionum, alterum est materia. Obiectum nobis solum intuitiones phaenomenicas exhibet, subiectum vero per suas notiones, illis intuitionibus vitam, proprietates unitatis, necessitatis, universitatis tribuit. Hinc in nostris cognitionibus aliquid entitatis esse debet, mens tamen introspicere tantum phaenomena debet, quippe cognitionis alae ad animum sublevandum extra facta haud sufficiunt. Quod si cognitio id audere velit, in suo animo quasdam ideas absolutas repperit, uti Dei, universi, spiritus, quae nostram cognitionem moderantur. Ex quibus facillime desumitur, obiectum comparari pro subiecti arbitrio, ipsum quoque causas et substantias omnes creare. Amadeus Fichte ita de suo ἐγώ loquitur: Subiectum cogitans tantum existit, quod fons et origo cuiusque realitatis existit; unde sola propositio evidentiae immediatae enunciatur: *Τὸ ἐγώ* par *τῷ ἐγώ*. Ad cognitionem vero *τοῦ ἐγώ* oportet, ut animus ab omnibus rebus circumstantibus abstrahat. In hac abstractione intuemur *τὸ ἐγώ*, quod nondum absolute est ac realitate pollet, sed in cognitione oportet obiectum cogitatum cum subiecto cogitante identificari. In hac identitate *τὸ ἐγώ* se constituit originem cuiuscumque rei. En primigenius actus *τοῦ ἐγώ* puri, ex quo consequitur evolutio universi, seu *τοῦ ἐγώ* non puri; quae quidem evolutio inter phaenomena tantum est collocanda. Fridericus Schelling contra omnem realitatem subiecto denegavit, et unam existentiam, aeternam, immutabilem esse admisit, in qua purum verum consistit. Ad cognitionem huius absolutae existentiae oportet, ut homo ad omnia indifferens actum purum liberumque eliciat, minime tamen conscientiae testimonio obnoxium, quo existentiam absolutam intuetur, quae est Deus, principium unitatis ac beatitudinis. Quod si imperfecte Deus videatur deficientia intuitus, id evenit, quia homo nondum a rebus

circumstantibus est omnino abstractus. In hac intuitione cognitio idem est cum existentia. Nam cum esse absolutum sit unitas perfecta, et necessario manifestandum, opus est ut alii consocietur, nempe humanae cognitioni. Per hanc identitatem esse absolutum proprietates multiplicis et varii induit. Hegel demum, per suum idealismum transcendentalem docuit unum esse ens cum cogitatione identicum, quod est neque subiectum neque obiectum, sed cogitatio seu Idea, vel proprius Idea-Ens, quae quidem in se est absoluta et indeterminata, sed definitur in suis evolutionibus. Haec Idea-Ens, inquit, duplici attributo ornatur, extensione et cogitatione, per quae attributa est item spiritus et materia, esse et Idea, Deus et mundus, iuxta illud: Quidquid est ideale est reale, et quidquid reale est ideale. Momenta vero ad has evolutiones complendas triplicia assignat. In primis esse induit se qualitatibus abstractis, et erit epocha logica; dein in mundo apparet, et erit natura, postea evolutiones prosequitur, et erit spiritus. Ad eiusmodi esse intuendum oportet abstrahi ab extensione et cogitatione, primam reducendo ad invisibile punctum, secundam ad notionem indistinctam. His expositis, ad veritatem transeamus oportet. Omnibus Germaniae pantheistis est illud Neoplatonicorum principium, ideas nostras a rebus non distingui, et subjectum cogitans atque objectum cogitatum unum idemque esse. Nos falsitatem huius principii cum S. Thoma comprobamus. Ipse enim (con. gen. lib. IV c. II) ita argumentatur. Intellectio in primis non est eadem cum re intellecta, quia mens non solum intelligit rem, sed per facultatem in seipsam redeundi qua pollet, intelligit intellectionem rei, ex quo fit, ut non solum scientiae rerum existant, sed etiam scientia cognitionis rerum confici possit. Secundo intellectio distinguitur ab intellectu, sive a subjecto cognoscente, quia si intellectus idem esset cum intellectione, ipse nunquam in potentia, sed semper in actu foret. Hoc est semper cognosceret quidquid cognoscit, neque unquam novas cognitiones adquireret, quod certe absonum. Tertio intellectus a re intellecta discriminatur, quippe quod res intellecta est principium, per quod eam anima intelligit. Quare Balmes (Filosofia fondamentale) scribebat: Haec distinctio inter subiectum et rem cognitam apparet, cum mens seipsam suasque actiones cognoscat; ipsa enim se diversa ratione affectam cognoscit, et se, tamquam obiectum cognitum, sibi tamquam subiecto cognoscentis opponit. Sed ad Fichte gradum specialem facimus. Hic etsi sibi magis constare videatur, tamen non minora incommoda offendit. Principium τὸ ἐγώ purum, ex cuius actione libera omnia creari obiecta commemorat, monstruosa quaedam est

chimaera. Revera mens nostra, ope universae abstractionis ad ἐγώ puri conceptionem ascendit; atqui abstractio sine subiecto non potest confici, quod illam conficiat, et obiectum circa quod versetur; ergo puri τοῦ ἐγώ conceptio oriri non potest, nisi subiecti et obiecti realitas praestituatur. Atqui, iuxta Fichte, haec sunt amovenda; ergo intuitio τοῦ ἐγώ oriri nequit ex animi abstractione. Ad hoc actus libere volendi exoriri nequit sine aliquo praevio obiecto, in quod voluntas feratur; ergo tantum abest, ut liber actus voluntatis sit repraesentationum causa, ut sine aliqua praevia repraesentatione exerceri nequeat. Hoc principium ad idealismum tendit; nam realis existentia totius universi penitus denegatur, contra illud quod experientia edocet; atqui hoc idealismum dicit, ergo, posita reali existentia rerum, ponitur cognitio. Ad scepticismum inclinat. Licet enim in egoismo absoluto, ego sit unica realitas, fons cuiuscumque rei, concluditur tamen spiritum non esse neque me esse τὸ ἐγώ; atqui subiecti cogitantis denegata realitate, omnis pessumdatur scientia, ergo hoc systema in scepticismum labitur. Quod ad Schelling attinet: intellectualis illa intuitio, qua ad absolutum contemplandum assurgimus, conscientiae testimonio minime subiicitur; atqui cognitio, quae conscientiae testimonio non subest, neque detegi neque existere potest, ergo commentitia est eiusmodi Absoluti intuitio. Iuxta Schelling, absolutum est ens a concretis rebus penitus abstractum, tamen fons et origo totius realitatis; ergo confundit ordinem realem cum ideali, abstractum cum concreto; eo magis quod absolutum id genus est Deus; ergo Deus esset idealissimus et concretissimus, quo nihil deterius. Schelling autem statuit Ens absolutum necessario manifestandum, alioquin personalitate careret; Universum ergo inferendum est Deo vitam, personam et existentiam tribuere. Philosophandi ordinem perverit; non enim a Deo ad res creatas descendimus, sed potius a rebus creatis ad Deum assurgimus. Contra autem Hegelium: Idea absoluta principium est cuiuscumque cognitionis: atqui idea non potest haberi, nisi obiectum aliquod spectet, cum ipsa sit repraesentatio alicuius rei; ergo Idea absoluta non potest esse principium totius cognitionis. Ad hoc Idea-Ens pollet et extensione et cogitatione, per quae attributa seipsum evolvit; atqui haec attributa seipsa destruunt, cum aliquod extensum non possit cogitare, et vicissim aliquod cogitans non possit esse extensum; ergo haec idea est aliquod contradictorium; eo magis quod eiusmodi Idea-Ens sit Deus; ergo non solum Deus esset aliquod contradictorium, sed etiam ex rerum finitimarum collectione exurgeret: quod, iuxta Fenelon, est absurdissimum. Demum

ordinem idealem cum reali confundit: quippe aliud est idea, aliud realitas; si unum idemque sunt, nullum esset discrimen inter subiectum cogitans et rem cogitatam. His de singulis expositis, oportet ut Dei notionem iuxta hos philosophos praebeamus. Penes Fichte: Deus est τὸ ἐγώ purum, quod seipsum creat, et quod vice quadam suam praeelectionem fuit exorsus: ita enim loquitur: De Creatione Dei. Deus autem, Fichte inquit, est nostrae mentis ludibrium; ἐγώ purum enim et non purum sunt quaedam phaenomena. Penes Schelling: Deus est aliquid potentiale se continuo evolvens, ut ad actum perveniat; unde illa blasphemia: Gott ist im Werden: Deus est in fieri. Alibi enim dixit: Deum esse privationem absolutam, seu merum nihil; quare Oken Deum magnum nihil appellavit. Penes Hegel: Absolutum, aut Idea-Ens est aliquod privative indeterminatum; Deus ergo esset aliquod imperfectum, nam privatio imperfectionem designat; quapropter conclusit Ideam Ens esse nihil; ergo Deus esset ens non ens. Si Idea-Ens est nihil, Deus ideo esset nihil, hinc Wilmius monuit Deum oriri ab actione vacui super vacuum et nihili super nihilum. Attamen, docente Barchov de Penohen (Storia della Filosofia tedesca) Germaniae pantheistae sua systemata coaptarunt religioni, politicae, scientiis, artibus; proinde operae pretium est comprobare, utrum pantheismus humano progressui respondeat. Ipsi enim dicunt primaevam hominis religionem esse feticismum, dein Brahmismum, postea Parsismum, dein Aegyptiorum cultum, Judaismum, postremo Christianismum, quem volunt sublimiorem actum spiritus in re theologica; quia revelatio non fuit actus longinqui Dei, sed per dogmata Trinitatis, Incarnationis, Deus nobis valde appropinquavit. His enim positis, ita argumenta praebemus. Iuxta Germaniae pantheistas, Christianismus est valde hominum progressui accomodatus, quippe revelatio absoluti est diuturna ac continua; atqui christianismus perfectissime pantheismo adversatur. Quis enim denegabit christianismum emanatismo atque pantheismo opponi? Quis enim dicet Pentateucum, Prophetas, hagiographos, postremo Novum testamentum suspicionem ullam pantheismi praebere? Si enim idem est Deus in Lege, in Prophetis, in novo Foedere, nos pro omnibus illud Geneseos afferemus: In principio creavit Deus caelum et terram: hebraico idiomate: Bereschit barà Elohim et haschamajim weet haarez; in quo testimonio Deus omnino distinguitur a sua creatura, neque eiusdem substantiae hominem esse emanationem comprobat. Id quidem strenue antiqua Synagoga atque historia Josephi comprobavit; id quidem Joannes in suo evangelio est testatus: In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum;

hoc erat in principio, omnia per ipsum facta sunt: graece ἐποίησε, creata sunt. Ergo si Christianismus hominum cultui respondet, sequitur pantheismum non esse comparatum ad homines excolendos. Ad hoc si pantheismus societati aptetur, non minora obstacula offendit. Difficillimum est enim pantheistis libertatem cum auctoritate, iure atque officiis componere; et ipse Leroux difficultatem huius problematis confitetur. Nam si omnia sunt Absoluti evolutiones, plus minusve se manifestantis; quoniam in re publica magis id genus evolutiones habentur, necesse erit civem absorptum iri a statu, atque hinc iura immetata manare, ideoque illas utopias renovari, quae saeculo XVIII societatem pessumdederunt, et sanguine conspersere. Haec omnia possunt in Sansimonismo civili videri, atque in doctrinis politicis Hegel, uti docet Lerminier; societas ergo, positis Germaniae pantheistarum doctrinis, dirueretur. Si autem pantheismus eiusmodi scientiis aptetur, maximum detrimentum humano progressui affert. Si enim scientia est pernobilis absoluti evolutio, sequitur scientiae dogmata esse divina, omniaque quae sunt supra scientiam vel illi contradicunt, omnino esse deneganda. Igitur inverecundus Strauss mysticismus, rationalismus novatorum immoderatur, erit honore afficiendus, quo nihil absurdius atque deterius. Adde quod pantheistae veritatis progressum profitentur, adeo ut quod hodie verum, cras sit falsum, quod hodie falsum, cras verum: quod idem est ac scientiae omne certitudinis criterium auferre, neque principia quaedam immutabilia constituere; atqui hoc scepticismum indicat; ergo pantheismus in doctrinis scientificis ad scepticismum tendit. Si demum pantheismus artes excolat, malum deterrimum proveniet. Ars enim, pantheistarum sententia, est divina manifestatio; artifex enimvero in opere condendo a superis illustratur; proinde ars, dummodo vivis coloribus ideam praeconceptam significet, omnem modum excedit, nulli mensurae subiicitur, ideoque imago, licet foedissima, vivide ideam spectans, erit sacra. Quae inverecundia! Nunc patet qua de causa imagines turpissimae solemniter circumferantur ac benigno visu excipiantur. Quae cum ita se habeant, transcendentales complementum jurium, scientiam autonomam, religionem universitariam somniati fuerunt; putarunt quidem artes, veluti sol tenebras longissime vincit, sic esse efferendas. Fourieristae quidem maxima nobis fuerunt auspicati. Nos autem cum mala pessima Galliae sansimonismi, Strauss mythismi periclitati fuerimus, philosophiam thomisticam vindicamus, proinde religionis tuta principia tuemur.

Humana ratio, nullo prorsus Dei respectu habito, unicus est veri et falsi, boni et mali arbiter, sibi ipsi est lex et naturalibus suis viribus ad hominum ac populorum bonum curandum sufficit.

Alloc. Maxima quidem, 9. Junii 1862.

Omnes veritates ex nativa humanae rationis vi derivant; hinc ratio est princeps norma, qua homo cognitionem omnium cuiuscumque generis veritatum assequi possit ac debeat.

Epist. encycl.: Qui pluribus, 9. Novembris 1846.
Epist. encycl.: Singulari quidem, 17. Martii 1856.
Alloc. Maxima quidem, 9. Junii 1862.

Ante omnia, ab historia huius rei ordiamur oportet. Protagoras Abderites enim asserebat, iuxta Heracliti doctrinam, quod nihil staret, sed omnia, fluminis instar, profluerent, nulla esset immobilis essentia, nulla absoluta et universalis veritas, sed tantum relativa, omnis scientia comprehensio naturae immutabilis non esset, sed sensus ex motu corporum exortus, ideoque cuiusque hominis sensus aut opinio unica omnis veritatis regula est. Haec quidem opinio, quod veritas non ab intellectu divino, sed humano procederet, a Democrito etiam et Epicuro habita fuit; qui edocebant omnem scientiam ex atomis temere vagantibus procedere. Hobbes etiam in eamdem concessit sententiam, quippe dixit, originem omnium cogitationum esse sensum, nullam animi conceptionem, quae non fuerit ante genita in sensu vel tota simul vel per partes; imaginationem, intellectum, reminiscentiam, et prudentiam, quod ad rationem spectat, esse computationem sive additionem et subtractionem nominum generalium, quae ad significationem nostrarum conceptionum recipiuntur. Cartesius ad rem aiebat: Si hoc ita est, ratiocinatio a nominibus procedet, nomina ab imaginatione, et imaginatio ab organorum motu. Mens ideo nil aliud erat, nisi motus in quibusdam partibus corporis; ex quibus patet omnem veritatem desumi a sensu et ratione, nullo Dei respectu habito. Ad hanc sententiam accessit auctor historiae naturalis, dicens omnem veram cognitionem esse sensum, omnem scientiam esse experientiam, ideas abstractas principia cognitionis non esse, neque in illis quidquam reponi, praeter templum errori sacrum. Demum Cartesius non omnem absolutam veritatem denegavit, tamen omnia vera a Dei arbitrio manare asseruit. His ita de historia praestitutis, ordo quaerit ut a definitione incipiamus. Cum Augustino veritas definiri potest, qua ostenditur id quod est; cum Hilario: verum est declarationem aut manifestationem esse; item cum Augustino: veritas est summa similitudo principii, quae sine ulla dissimilitudine est; cum Anselmo:

veritas est rectitudo sola mente perceptibilis; cum Avicenna: veritas cuiusque rei est proprietas sui esse, quod stabilitum est ei; demum cum Boetio: veritas est adaequatio rei et intellectus. Ex quibus definitionibus patet veritatem in hoc consistere, nempe in intellectu, secundum quod apprehendit rem ut est, et in re, secundum quod habet esse conformabile intellectui. Aquinas aiebat (q. XVI art 1°): Cum verum sit in intellectu, secundum quod conformatur rei intellectae, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum. Aquinas autem aiebat hoc maxime inveniri in Deo (q. XVI art. V): Esse eius non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere, et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus, et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit summa et mensura omnium veritatum. Adde, si veritas est secundum quod res habet ordinem ad intellectum, sequitur quod unaquaeque res vera absolute dicatur, secundum ordinem ad intellectum, a quo dependet. Aquinas, q. XVI art. 1°, aiebat: Res intellecta ad intellectum aliquem potest ordinem habere vel per se vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum, a quo dependet secundum suum esse; per accidens autem ad intellectum, a quo cogniscibilis est; sicut si dicamus, quod domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens autem comparatur ad intellectum alterius a quo non dependet. Iudicium autem de re, non sumitur secundum id, quod inest ei per se; unde unaquaeque res dicitur vera absolute, secundum ordinem ad intellectum a quo dependet; atqui res naturales dependent ab intellectu divino, secundum quod assequuntur similitudinem specierum, quae sunt in mente divina; dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam lapidis naturam, secundum praeconceptionem intellectus divini, ergo intellectus divinus est mensura cuiuscumque veritatis. Accedit, quod unumquodque in quantum habet de esse, tantum est cognoscibile. Aquinas, ibidem art. III ad 2., Non ens, licet non habet in se unde cognoscatur, tamen cognoscitur, in quantum intellectus facit illud cognoscibile; unde verum fundatur in ente, in quantum non ens est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet a ratione. Omnia enim suum esse a Deo participant per creationem; ergo et a Deo quidem suam participant veritatem, ideoque Deus est causa et mensura cuiusque veritatis. Aquinas ad rem, ibidem art. VI: Cum veritas per prius sit in intellectu, et posterius in rebus, secundum quod

ordinantur ad intellectum divinum, hinc si loquamur de veritate prout est in intellectu, secundum propriam rationem, in multis intellectibus creatis sunt multae veritates. Si vero loquamur de veritate, secundum quod est in rebus, sic omnes sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam veritatem. Et sic licet plures sint essentiae vel formae rerum, tamen una et veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur verae. Adde, veritatis proprietates luculenter vindicant Deum esse mensuram et causam veri. Veritas enim concipitur ut infinita, idque vel sola geometria, quae circa figuras et abstractos extensionis modos occupatur, satis declarat. Infinitae quippe figurarum sunt species, et infinitae cuiuslibet figurae proprietates et figurarum inter se rationes. Ad hoc veritas est aeterna. Quis enim sibi persuadebit, ante Euclidem, Archimedem ceterosque geometras, propositiones, quarum veritatem detexerunt, veras non fuisse, aut fuisse ad veritatem vel falsitatem indifferentes? Igitur erant verae, antequam detegerentur, neque tempus ullum concipi potest, quo figurae geometricae, triangulum exempli gratia, certam formam non haberent, vel relatio certa non esset inter trianguli latera, quae cum omni tempore exstiterit et demonstrari potuerit, a geometris non creata sed detecta fuit. Veritas est res universalis. Essentiae enim rerum earumque rationes, etiamsi in mentibus existant, haud tamen ullo modo commutantur, sed in omnibus unius modi eiusdemque generis sunt. Quemadmodum unum eumdemque vultum infinita specula referunt, unius solis imaginem innumeri oculi simul conspiciunt, unam eamdemque vocem mille aures audiunt; ita infinita mentium multitudo unam eamdemque audit vocem sempiterni verbi, easdem rerum immutabiles formas videt, eadem aeterna luce illustratur, cuius radii in mundum universum spiritualem, non secus ac solares in totum orbem corporeum, diffunduntur. Veritas est res necessaria et immutabilis, scilicet perpetuo et constanter eadem, quae sicut nunquam esse coepit, ita nunquam esse aut eodem modo esse desinit. Fac omnes geometrae pereant, non idcirco geometricae rationes peribunt; universus mundus evanescat, et omnes quae in eo sunt intelligentiae occidant; impossibile tamen erit, rationes, quae nunc ab illis intelligentiis clare et evidenter percipiuntur, salvae incolumesque non permaneant. Nullum igitur dubium, quin veritatem concipiamus, ut quid aeternum, infinitum, universale, necessarium et immutabile. Ex his autem patet veritatem his dotibus praeditam, esse modum mentis necessariae, immutabilis et aeternae, ideoque in Deo consistere. Nam quidquid reale et positivum est, vel substantia

vel substantiae est modus; ergo veritas infinita, immutabilis, aeterna, necessaria vel substantia vel alicuius substantiae modus esse debet. Haec autem substantia, quaecumque est, pariter infinita, immutabilis, aeterna, necessaria sit oportet, eiusdem nempe generis, cuius est veritas, quae in ipsa innititur. Verum repugnat omnino, quod substantia finita, contingens, particularis, mutabilis sit fundamentum modi infiniti, aeterni, immutabilis, necessarii; et enim nullo modo potest aeternum in temporaneo inniti, infinitum in finito, universale in particulari, necessarium in contingente; proinde Deus solus est unica veri mensura. Ad hoc si praedictae veritates essent substantiae finitae, contingentes, mutabiles, earumque modi; posita ipsarum destructione, veritates quoque periturae essent. Extincta enim luce pereunt colores; destructo corpore, motus interit. Sed veritas nulla ratione interire potest; veritas ergo mentem infinitam supponit, suipsius mensuram causamque. Praeterea omnis res est vera, quia habet formam propriam naturae suae; ideoque intellectus, in quantum est cognoscens, dicitur verus, secundum quod per similitudinem rei cognitae, iudicat de conformitate rei ad propriam naturam et formam. Res autem habent proprias formas ab aeternis archetypis atque divinis exemplaribus, quae in rerum creatione ad actum reducuntur; ergo intellectus apprehendit veritatem, quando res intellectui divino comparat, in quo rerum exemplaria continentur; idcirco intellectus divinus est, a quo veritates procedunt. Veritas dein in rerum essentiis innititur, hinc ad absolute illam cognoscendam, oportet inquirere non quod rei sit accidentale, sed quod essentiale. Jam vero S. Thomas, de verit. qq. dis. IV, docet: Veritas quae dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum, est rebus quodammodo accidentale; quia posito, quod intellectus humanus non esset, nec esse posset, adhuc res in sua essentia permanerent; sed veritas, quae dicitur de eis in comparatione ad intellectum divinum, eis inseparabiliter communicatur. Non enim subsistere possunt, nisi per intellectum divinum eas in esse producentem; ergo intellectus humanus tunc verum apprehendit, secundum quod iudicat de rebus intellectui divino respondentibus. Per prius enim inest rei veritas per comparationem ad intellectum divinum quam humanum; cum ad intellectum divinum comparetur quasi ad causam, ad humanum autem, quasi ad effectum, in quantum intellectus a rebus scientiam accipit. Hanc quidem doctrinam luculenter Taparellius expressit: Chi mi assicura che i miei giudizii intorno all' ordine, siano conformi ai giudizii del supremo Fattore? Me ne assicura la natura stessa del mio intelletto; imperocché che cosa è

intelletto? è la naturale tendenza al vero, ogni intelletto dunque ha una direzione conforme, giacchè uno è il vero, dunque la direzione del mio intelletto è conforme a quella dell' intelletto divino; altrimenti il mio intelletto, tendenza al vero, tenderebbe al non vero, il che sarebbe contradittorio. Potra dunque traviare il mio, perchè limitato, ma per natura egli è unisono col divino, nè può non essere senza snaturarsi. Legittima è dunque la illazione, con cui dalle mie nozioni ragionevoli inferisco i decreti divini, e ripugna che l' Autore dell' universo abbia voluto ciò, in che io conosco disordine. Intellectus ergo noster in veri acquisitione intellectui divino est conformandus. Neque dicere valet, quod, absque Dei notione, nonnulla sunt vera, quae semper in sui notione consistunt; uti ratio circuli et quadrati. Deus enim efficere nequit circulum esse quadratum vel contra. Sed adversarios fallit; hoc enim probat rerum essentias a Dei voluntate non pendēre, non iam habere esse independenter a Deo. Taparellius ad rem, nota XXVII, inquit: Per poco che io vi rifletta, trovo che l'essere del quadrato dipende necessariamente dall' essere divino. Infatti quando io dico: il quadrato è non rotondo, attribuisco al quadrato un essere, ed essere finito, perchè escludo il rotondo, che è pur anche esso un essere. Or l'essere finito è quello che partecipa dell' essere assoluto; dunque il quadrato partecipa l'essere infinito, però dipende da lui, come ogni derivato dipende dal principio, da cui deriva . . . . Quindi se si pretende, che il quadrato, pur quanto Dio non esistesse, avrebbe da sè un principio di essere, per cui ripugnerebbe al rotondo, questo è un ammettere, oltre a Dio, qualche altro Essere eterno e necessario; dippiù è un realizzare delle astrazioni di nostra mente; giacchè, come nota il Sig. Galluppi, che cosa è mai possibilità interna, impossibilità interna, necessita interna, se non il potere, l'impotenza, la necessità, in cui una mente si trova di congiungere certi termini? Son dunque astrazioni della mente codeste, e se voi supponete per un momento, che niuna mente esista, cesserà ogni potenza, ogni impotenza, ogni necessita. Ma siccome ripugna che cessi di esistere la Mente infinita, perciò ripugna che cessi di esistere in essa la interna possibilità delle cose. Dal che si vede non solamente, che tutte le verità necessarie dipendono da Dio, ma anche in qual modo esse ne dipendono. Si vede cio è prima che l'essere delle verità necessarie dipende dall' Essere divino, da cui partecipano l'essere loro limitato; secondo che la loro attualità eterna dipende dall' Intelligenza divina, in cui ab aeterno sussistono. Cum vero huc pervenerimus, placet nonnulla sub-

jungere de modo, quo nostra mens se habet quoad veri notitiam. S. Thomas brevi omnia complectitur: Sciendum quod res aliter comparatur ad intellectum praticum, aliter ad speculationem. Intellectus enim praticus causat res, unde est mensuratio rerum, quae per ipsum fiunt; sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum. Ex quo patet, quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, sed mensurantur ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus, res autem naturalis mensurans et mensurata, sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum. His demonstratis, consequitur, si Deus est veri falsique mensura, esse quidem boni et mali arbitrum; nam bonum a vero vim habet uti malum a falso; consequitur quidem rationem non esse sibi ipsi legem, et sufficere suis naturalibus viribus ad bonum hominum curandum; etenim ratio a Deo legem accipit, cum lex aliquid veritatis sit, eamque hominibus applicat. Sed praestat pauca de absurdis consequentiis huius systematis persequi. Haec enim thesis ponit res non procedere ab aliquo intellectu per creationem, sed tantum a casu; qua doctrina nihil absurdius. Aquinas scribebat: antiqui philosophi species rerum naturalium non ducebant procedere ab aliquo intellectu, sed eas provenire a casu. Et quia considerabant, quod verum importat comparationem ad intellectum, cogebantur veritatem rerum constituere in ordine ad intellectum nostrum. Qua de re ratio non est princeps norma, qua homo cognitionem omnium cuiuscumque generis veritatum assequi possit. Adde hoc systema ducit ad omnia absurda cohonestanda. Si enim iuxta Protagoram: Quod alicui videtur est verum; procul dubio sequitur errorem et quaeque alia absurda sub quadam veri ratione a suis cultoribus comprehendi; igitur omnia absurda et contradictoria cuiusque generis essent vera. Praeterea idealismum novatores vindicant. Etenim si veritas rerum, secundum quod habent ordinem ad intellectum divinum, illarum existentiam nobis patefacit; quia, iuxta S. Thomam, unumquodque in quantum habet de esse, in tantum est cognoscibile; sequitur, si rerum veritas tantum in nostra mente esset, et rerum quoque existentia futura esset: quod certe idealismum dicit. Hoc systema quidem ad sensismum descendit. Si enim, iuxta Heracliti doctrinam, omnia continuo fluxu agitantur, et sensus solus has perennes rerum vicissitudines comprehendit, ideo cognitionis criterium est cuiuscumque sensus; et ex historia

intelligimus omnes praefatos philosophos in sensismum devenisse. Quare in nostram veram sententiam concesserunt philosophi, qui in antiquis sapientium nomen meruerunt; uti Plato, cuius mentem sic expressit Cicero: Essentias Plato negat gigui, sed semper esse, et ratione et intelligentia contineri. Aristoteles quidem hoc idem docuit: Formam seu speciem rei nemo facit, nec ea generatur ullo modo. Demum Tullius de legibus loquens idem vindicavit. Ad rem Augustinus aiebat: Omne verum ab illo est, qui ait: Ego sum veritas . . . . Quisque bonus verusque Christianus, Domini sui esse intelligat, ubicumque invenerit, veritatem. S. Anselmus, Dialogus de veritate, Magister: An putas aliquid esse aliquando aut alicubi, quod non sit in summa veritate, et quod inde non accesserit, quod est in quantum est, aut quod possit aliud esse, quam quod ibi est? — Discipulus: Non est putandum. — Magister: Quidquid igitur vere est, in quantum hoc est, quod ibi est. — Discipulus: Absolute concludere potes, quia omne quod est, vere est, quoniam non est aliud, quam ibi est. — Magister: Est igitur veritas in omnibus, quae sunt essentia, quia hac sunt, quia in summa veritate sunt. Igitur et nos quidem cum syllabo Pii IX concludimus rationem non esse unicum veri et falsi boni et mali arbitrum, neque esse principem normam cognitionis omnium cuiusque generis veritatum.

Neganda est omnis Dei actio in homines et mundum.

Alloc. Maxima quidem, 9. Junii 1862.

Uti nobis mos est, huius tractatus ordinem ab historia incipiamus oportet. Hylozoitae, uti Thales, Anaximenes, Anaximander, contendebant materiam mundi esse aeternam, atque ingenita vi pollere, qua omnis varietas rerum mundanarum est effecta. Atomici vero, uti Democritus, Epicurus, Leucippes, senserunt particulas materiae semper extitisse, et ex illarum fortuita concursione mundum esse effectum. Plato, uti testatur Martin opere Le Timée, ex hac absurda re abhorrens, statuit Deum condidisse materiam neque interminatam neque choaticam, sed ordinem in materia choatica statuisse, eo quod corpora elementaria primo ex se discrevit, dein ita composuit, ut harmonia mundi effulgeret. Altera sententia est eorum, qui contendunt mundum ita extitisse, uti in praesentia conspicitur, uti Aristoteles, sicuti videtur in opere Julii Simon, de Deo Aristotelis, qui docuit: Deum neque materiae, ex qua mundus constat, nec ordinis, qui inter res est materiales, auctorem fuisse, sed ita in quodam mundi puncto consistere, ut, cum omnia moveat, omnium sit penitus ignarus. Tertia est sanctorum Patrum, quam S. Thomas prosequitur, uti

Clemens Alexandrinus, Dionysius Alexandrinus, S. Maximus, S. Basilius, S. Augustinus senserunt. Hi enim vindicant mundum non esse ab aeterno, sed a Deo factum in tempore et ex nihilo, scilicet non ex aliqua materia praeiacenti, atque cum mundo tempus quoque suum habuisse principium. Quarta demum a neoplatonicis reperta fuit, qui, ut discrepantes sententias inter se sociarent, docuerunt mundum esse aeternum, sed a Deo ab aeterno creatum. Philosophi recentiores autem, qui religionem christianam sunt professi, prae viribus defenderunt mundum a Deo esse creatum in tempore, sed in ratione reddenda non omnes convenerunt. Cartesius enim, Des principes de la Philosophie, creationem mundi cum atomorum doctrina componere cupiens, dixit mundum fuisse conflatum ex atomorum concursione, sed Deum esse auctorem et materiae et motus. Alii vero repellentes christianismi veritatem asseruerunt vel mundum extitisse qualis nunc est, uti auctor du Systéme de la nature, atque Helvetius, l'Esprit de la loi, vel sensim fuisse efformatum ex vi materiae iuncta, uti Beshnerus, antiqua systemata in medium recensentes. Inter has sententias medium locum habuit, quae statuit mundum a Deo fuisse ab aeternitate creatum, uti Origenes aliique a S. Lactantio commemorati. Media vero aetate Echart; atque inter recentes Robinet, Voltaire, Saisset, Henricus Martin, Essai de la philosophie religieuse, eamdem sententiam vindicarunt, tamen se expedierunt illa ratione, quod aeternitas mundi non esset permiscenda aeternitati Dei, quippe prima erat solum relativa, secunda absoluta. Denique Buechnerus, aliique Germaniae materialistae tenent nullam aliam vim existere, nisi quae materiae inhaereat; quare colligunt mundum ex vi ipsi materiae insita evolutum. (Sequitur.)

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. **Analytische und synthetische Phantasie.** Von Dr. Hans Schmidkunz. Halle a. d. S., Pfeffer. 1889.
2. **Von der Abstraktion.** Von demselben Verfasser. Halle u. s. w. 1889.
3. **Der Substanzbegriff.** Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik der philosophischen Grundvorstellungen. Von Dr. Ferdinand Zitscher. 1. Heft. Leipzig, Fock. 1889.
4. **Der Begriff der Wahrnehmung.** Eine Studie zur Psychologie und Erkenntnistheorie von Dr. Wilhelm Enoch. Hamburg, Carly. 1890.
5. **Cause efficiente et cause finale** par E. Domet de Vorges. Extrait des annales de philosophie chrétienne. Paris 1889.

1. Ohne in eine Untersuchung über das Verhältnis von Phantasie und Verstand unter sich wie zum Schönen und Ästhetischen einzugehen, vielmehr einfach den „modernen" Begriff der Phantasie und „das, was wir produktive Einbildungskraft (S. 8) nennen" voraussetzend, behandelt die erste unter den vorliegenden Schriften die verschiedenen „Bewegungsrichtungen" der Phantasie im künstlerischen Schaffen und Geniefsen und führt sie auf Analysis und Synthesis zurück. Der Gegenstand wird in einer mehr skizzenhaften, aber vielseitigen und anregenden Weise unter Anführung zahlreicher Aussprüche von Dichtern, Künstlern und Ästhetikern zuerst im besondern, d. h. im engern, ästhetischen Kreise dargestellt (S. 1—20), dann anknüpfend an die aristotelische Lehre von einem mehrfachen πρότερον auf einer breiteren Grundlage, indem auch die „allgemeinen Verhältnisse aufserhalb des Kunstbezirkes, welche für die ästhetischen Behauptungen (des Vfs.) als Analogieen aufgestellt werden können" (S. 31), in Betracht gezogen werden. Als solche werden erörtert: Realgrund und Erkenntnisgrund, Deduktion und Induktion, Einzelnes und Allgemeines, analytische und synthetische Urteile u. s. w. Der Vf. ist sich indes der nahen Berührung des Analogischen mit dem Äquivoken bewufst und lobt den Aristoteles, der die in der äquivoken Bedeutung vieler philosophischer Begriffe liegende Schwierigkeit mit Nachdruck hervorgehoben habe, während sich die neuere Philosophie ziemlich rücksichtslos gegen solche Verschiedenheiten verhalte (S. 21). Im dritten und vierten Teile geht der Verfasser auf das Verfahren der schaffenden (S. 33—53) wie der geniefsenden Phantasie (S. 54—70) näher ein. Die übrigen Teile der Schrift verbreiten sich über Ähnlichkeit und Verschiedenheit der ästhetischen Analysis und Synthesis mit den gleichnamigen Verfahrungsweisen der theoretischen Vernunft („Beziehung zur Erkenntnis") und mit den „schaffenden Thätigkeiten der Natur" sowie über die Frage nach dem Werte. Der Vf. räumt der analytischen Methode mit Rücksicht auf Ordnung, Anschaulichkeit, Zusammenhang, auf Verständnis, Reichtum der Associationen und Wahrheit den Vorzug ein, schliefst aber mit dem Goetheschen Worte, dafs nur Analyse und Synthese zusammen, wie Aus- und Einatmen, das Leben der Kunst möglich machen (S 103).

Wir halten es für überflüssig, ausdrücklich zu bemerken, dafs wir den erkenntnistheoretischen Standpunkt und die psychologischen Voraussetzungen

des Vfs. nicht teilen. Sympathisch aber berührt uns die Rücksicht, welche auf die aristotelischen Theorieen über Kunst und künstlerisches Schaffen genommen ist (vgl. S. 49. S. 102). Alles in allem genommen enthält die Schrift einen nützlichen Beitrag zur angewandten Methodik.

2. Eine interessante Studie über das Wesen der Abstraktion (S. 3—24) und die Grenzen von konkret und abstrakt (S. 25—42). Im ersten Teile seiner Abhandlung sucht der Vf. ein gemeinsames, die verschiedenen Weisen der Abstraktion zusammenfassendes Merkmal und glaubt dasselbe weder in dem negativen des Weglassens (der aristotelischen ἀφαίρεσις) noch in der Verallgemeinerung, sondern in der psychischen und logischen „Verstärkung", durch die das Absehen und Weglassen erst ermöglicht werde, zu finden. Dieses Element der Verstärkung darf nach dem Vf. weder einfach der Aufmerksamkeit gleichgesetzt werden, noch bedeutet es eine bloſse Intensitätssteigerung; vielmehr liege eine Neubildung vor. „An Stelle der roten Dinge in der Natur schaffen wir unser Geistesprodukt — die abstrakte Röte, und sind durch nichts behindert, dasselbe gegen alle Einmischungen abzugrenzen." (S. 17.) Im Abstrakten ist, was im Konkreten nebensächlich, verborgen, implicit war, in den Vordergrund getreten, offen, entwickelt, explicit geworden. (S. 19.) Die Sprache bestätige dieses Resultat durch die Ausscheidung der konkreten und abstrakten Namen, die Bezeichnungen von Gegenstand und Attribut. „Wie wir seinerzeit gesehen haben, daſs diese logische Verstärkung nicht ohne eine gleichzeitige negierende Thätigkeit vor sich gehen kann, so erfahren wir es auch hier; die Kosten jener Verstärkung der Mitbezeichnung zur Bezeichnung muſs die ursprüngliche unmittelbare Bezeichnung tragen, der Gegenstand des konkreten Namens. Er weicht seinem Attribut. Die Seele hat extensiv verloren, was sie intensiv gewann." (S. 37.) — Daſs indes der Verf. sein Problem nicht in der ganzen Tiefe erfaſst, scheint er selbst mit den Worten einzugestehen: „Wir kämen bei weiterer Verfolgung dieses Problems tief in das ganz nah verwandte von Materie und Form hinein." (S. 34.) Ein tieferes Eindringen führt zur Erkenntnis, daſs die wahre Natur der Abstraktion in der Vergeistigung des Sinnlichen, also in der Erhebung des Materiellen in eine höhere Sphäre, d. h. aus der potenziellen in die aktuelle Intelligibilität besteht. Eine solche findet statt, sowohl wenn wir die Eigenschaft für sich in Unterscheidung von ihrem Träger, als auch wenn wir das Individuum durch einen allgemeinen Begriff auffassen. Je nach der stufenweisen Vergeistigung oder Entsinnlichung werden dann auch die Grade der Abstraktion zu bestimmen sein. — Erfreulich ist die Art, wie der Vf. auf die groſsen Scholastiker, besonders den hl. Thomas von Aquin, Rücksicht nimmt; eine tiefer eindringende Untersuchung würde ihn, wie wir nicht zweifeln, mit der Abstraktionstheorie des genannten Denkers inniger befreunden und auch zu einem besseren Verständnis der aristotelischen Auffassung der Abstraktion führen.

3. In den landläufigen Vorurteilen über die Scholastik ist dagegen der Verfasser des Schriftchens über den Substanzbegriff befangen, wenn er von einer Wüste der Scholastik realistischer oder nominalistischer Tendenz spricht, in welchen das groſse, von den Eleaten aufgeworfene Problem vom Sein des Einen und Vielen überhaupt nicht mehr verstanden worden sei. Sogar der metaphysische Trieb des Verstandes, der im unaufhörlichen Wechsel der Erscheinungen das Beharrende, das Identische, das Seiende, das wahrhaft Wirkliche suchte und zu diesem Zwecke den Seinsbegriff formulierte, scheine in der öden unfruchtbaren Wortkrämerei erloschen. Die Scholastik sei nie darüber ins Reine gekommen, ob gewisse Worte, wie z. B. genus, species, proprium, accidens u. s. w. für bloſse Worte oder für

Realitäten, Wesenheiten, Substanzen zu halten seien. (S. 11. 12) Den Beweis für diese Behauptungen bleibt der Vf. schuldig; wir können ihn übrigens dahin belehren, dafs die klassische Scholastik über den letzten Punkt vollkommen im reinen war und die Universalien (genus u. s. w.) weder als Worte noch als Realitäten, sondern als in der Wirklichkeit wohlbegründete Verstandesgebilde (zweite Intentionen) betrachtet, eine Auffassung, für die der Verf., dem die platonische und aristotelische Ontologie ein „Labyrinth" ist, allerdings kaum ein Verständnis besitzen dürfte. — Wenn der Vf. trotz seines eleatischen Standpunktes seine Erörterungen an die empiristischen Theorieen Lockes anknüpft, so motiviert er dies mit der „epochemachenden Bedeutung" des Lockeschen Versuchs über den menschlichen Verstand, in welchem zum ersten Male (?) dieses Werkzeug des Denkens zum Gegenstand der Untersuchung gemacht und die psychologische Analyse, die in Kant ihren Abschlufs gefunden habe, eröffnet worden sei. (S. 1.) Substanz ist ihm ein „selbstgenugsames, autonomes, absolutes Ding"; da er aber nur „Kräfte" und einen allgemeinen Kausalzusammenhang oder vielmehr die allgemeine Form der Kausalität als das wahrhaft Seiende anerkennt, so entbehrt nach seiner Ansicht der Substanzbegriff überhaupt der objektiven Realität. Der Begriff der geistigen Substanz löst sich ihm in das Selbstbewufstsein als dem „einheitlich idealen Beziehungspunkt aller Vorstellungen, dem subjektiven Mittel- und Schwerpunkt unserer Vorstellungswelt", der Begriff der körperlichen Substanz in den „rein formalen Begriff von einem letzten Grunde der Dinge" überhaupt auf (S. 69). Geistiges und körperliches Sein aber sind ihm dasselbe, da angeblich in beiden die gleichen Kräfte und Gesetze walten. — Den Beweis für seine Auffassung scheint der Verf. in den Verlegenheiten und Widersprüchen zu suchen, in welche Locke durch den Substanzbegriff und seine Anwendung auf die empirischen Dinge geführt wurde. Hiergegen aber ist zu erinnern, dafs solche Verlegenheiten und Widersprüche nur dann entstehen, wenn man entweder, wie Locke, nach einem sinnlich-empirischen Ursprung des Substanzbegriffs sucht, oder, wie der Vf., einen Substanzbegriff zu Grunde legt, mit welchem entweder das Dasein von Substanzen überhaupt oder wenigstens veränderlicher, dem Entstehen und Vergehen unterworfener Substanzen unvereinbar ist.

4. Die an vierter Stelle angeführte „Studie" über die Wahrnehmung enthält in vier Kapiteln eine von Scharfsinn und Kenntnis der neueren Litteratur zeugende Erörterung des Begriffs der Wahrnehmung sowohl im allgemeinen als auch nach seinem Verhältnis zu den Begriffen der Erkenntnis, Vorstellung, Anschauung, Erinnerung, Empfindung, insbesondere aber des Denkens (S. 41—91), endlich des Gefühls und Willens. Die Absicht des Vf.s geht dahin, den Anteil, den die verschiedenen Seelenfunktionen (um den heutzutage so vielfach bestrittenen Begriff von Seelenvermögen zu umgehen) an der Wahrnehmung nach des Vf.s Ansicht haben, aufzuzeigen und so den Unterschied derselben von Empfindung, Erinnerung und Denken, ja selbst von Gefühl und Willen als einen fliefsenden zu erweisen. Thatsächlich also dient die Schrift dem Bestreben, dem Monismus auf psychologischem Gebiete Vorschub zu leisten. — Soweit es sich um den Anteil der Erinnerung und des Denkens an der Wahrnehmung handelt, vermag der Verfasser seinen Erörterungen einen Schein von Wahrheit zu geben, der seinen Grund in der Zweideutigkeit des Wortes Wahrnehmung hat. Die Sprache nämlich gestattet uns nicht blofs zu sagen, ich nehme Rotes, Hartes, Weiches u. s. w., sondern auch, ich nehme einen Stern, eine Wiese, eine Uhr, einen Menschen wahr. An der letztern Art von Wahrnehmung haben zweifellos Erinnerung und Denken wesentlichen

Anteil. Der Trugschlufs nun, dessen sich Physiologen und Philosophen häufig schuldig machen, liegt darin, dafs sie die in Bezug auf Wahrnehmung im letzteren Sinne richtige Auffassung auf die erste, allem Erinnern und Denken vorangehende Erfassung individueller Sinnesobjekte (Farben, Töne u. s. w.) anwenden. Begünstigt wird dieses Sophisma durch das herrschende, wiewohl der natürlichen Überzeugung widersprechende Vorurteil, dafs die Empfindung subjektiver Zustände aller objektiven Erkenntnis (Wahrnehmung) vorangehe, dafs es also einer die letztere begründenden „Objektivation“ bedürfe, die dann als Werk des urteilenden oder schliefsenden Denkens, der Spontaneität, schliefslich des Willens hingestellt wird. — Zur Begründung unseres Urteils diene die sophistische Art, wie Wahrnehmung und Erinnerung einander genähert und fast identifiziert werden in der Bemerkung, das gegenwärtige Objekt schrumpfe fast (!) zu nichts zusammen, wenn es nicht reichlich mit Erinnerungsinhalten ausgestattet werde (S. 92). Die Stützen der sophistischen Dialektik des Verf. bilden teils der Mangel eines festen Princips behufs Unterscheidung der Seelenfunktionen und Seelenvermögen (man vgl. was S. 94 über das Gefühl gesagt wird), teils Homonymieen (nach Aristoteles die Quelle zahlreicher Irrtümer) wie die gleiche Bezeichnung des Tastsinns und der Affekte durch Gefühl (S. 95). — Hervorgehoben verdient zu werden, dafs der Verfasser, obgleich der Psychologie Brentanos (in ihrem späteren, empirischen Stadium, d. h. der Schrift: Psychologie vom empirischen Standpunkt) nicht unsympathisch gegenüberstehend, doch an seiner verfehlten Theorie des Urteils eine im allgemeinen treffende Kritik übt (S. 81 ff.).

5. Der hervorragende französische Metaphysiker E. Domet de Vorges bietet uns eine eingehende, durch Scharfsinn und Gelehrsamkeit ausgezeichnete Abhandlung über die wirkende und finale Ursache, die sich den Freunden des Jahrbuchs durch ihren Anschlufs an Aristoteles und den hl. Thomas empfiehlt und, so viel an ihr liegt, beweist, wie die peripatetische Philosophie über die nationalen Gegensätze in der Philosophie zu erheben geeignet ist. Die inhaltsreiche Schrift zerfällt in sechs Kapitel. Das erste handelt im allgemeinen über Begriffe, universelle Wahrheiten und Axiome. Das zweite Kapitel erörtert ausführlich das Kausalitätsprincip in der Beschränkung auf die wirkende Ursache. Dieses Princip unterscheidet sich von dem in neuerer Zeit formulierten principium rationis sufficientis, das nicht klarer ist, als jenes, und selbst des Beweises bedarf (p. 33). Das Princip der Kausalität resultiert aus dem Begriffe der Thätigkeit, dessen wir in innerer Erfahrung gewifs sind. Kein Thun ohne Subjekt; das Subjekt aber, das Princip des Thuns ist, heifst Ursache, wenn es sich um ein Wirken nach aufsen handelt; die hierdurch entstehende Wirkung wird als solche durch die Neuheit, die Thatsache der Veränderung erkannt. — Die Veränderlichkeit der Dinge, denen das Sein nicht wesentlich, sondern zufällig ist, führt zur notwendigen Annahme einer höchsten, göttlichen Kausalität (Kapit. 3). Diese wird nach ihrem Dasein, nicht nach ihrem Wesen erkannt; unter den Beweisen für jenes ist der teleologische der populärste, der aus der Kausalverknüpfung geschöpfte der strengste und fruchtbarste (p. 59). Dem von der Bewegung entnommenen, auf den unbewegten Beweger schliefsenden hat der hl. Thomas die vorzüglichste Form gegeben, indem er gerade auf sein Ziel losgeht. Treffend ist die Kritik des Anselmschen Arguments. Den späteren Versuchen gegenüber, dem letzteren durch eine eingeborene Gottesidee eine feste Grundlage zu geben, bewundert der Vf. die Besonnenheit der grofsen Scholastiker, denen es so wenig als einem Malebranche an geistigem Schwung in Bezug auf göttliche

Dinge fehlte, die sich aber nicht verleiten liefsen, Gefühle an die Stelle der Vernunft und Wissenschaft zu setzen (L. c.).

Im vierten Kapitel wird gegen Leibnitz und Malebranche die wirkliche Aktivität und Kausalität der geschaffenen Dinge nachgewiesen. Die kartesianische Bewegungstheorie, die von P. Secchi in seiner Studie über die Einheit der Naturkräfte ihre vollständige Entwickelung erhielt, bedarf einer wesentlichen Umgestaltung. Die aristotelische Zurückführung der Bewegung auf ein Unbewegtes in einer tiefen, fast mathematischen Erörterung ist allen zu empfehlen, die wie P. Secchi es für absurd halten, dafs Bewegung in der Materie einen anderen Grund als wieder Bewegung habe (p. 79). Bewegung ist nicht Zustand, sondern Übergang, Veränderung; ihre Erhaltung bedarf der fortdauernden wirkenden Ursache, ist ohne aktive Kraft in den Körpern nicht zu erklären (p. 81 f.). — In Wirklichkeit ist zwar alles bestimmt, determiniert; gleichwohl besteht nicht absolute Notwendigkeit, sondern nur bedingungsweise. Das Zusammentreffen der grofsen Kausalreihen bedarf der Determination. Die Naturursachen müssen entweder, um wirken zu können, einen Anstofs von aufsen erhalten, oder verlangen wenigstens einen Stoff, einen Gegenstand für ihre Kraftäufserung. Der Vf. führt uns durch die verschiedenen Gattungen geschöpflicher Kausalität hindurch bis hinauf zur Willensfreiheit, die er mit Recht als aktive Indifferenz begreift, deren Wurzeln in der objektiven Indifferenz der partikulären Güter und der subjektiven der Selbstbestimmungsmacht des Willens liegen.

Das sechste oder Schlufskapitel enthält eine kurze Betrachtung der Finalursache, die in den Intelligenzen als Zweckthätigkeit, in den übrigen Wesen als Zielstrebigkeit sich äufsert und daher mit Recht von Aristoteles unter die ersten und wesentlichen Bedingungen des Seins gezählt wird (p. 1 1—136).

Wenn wir auch Punkte von nicht untergeordneter Bedeutung hervorheben sollen, in denen wir von der Ansicht des Vf. abweichen, so ist es unter anderen die Bezeichnung der scholastischen Theorie von Materie und Form als einer Hypothese, die einseitige Begründung des Kausalitätsprincips durch innere Erfahrung, vor allem aber die Auffassung des menschlichen Intellekts als eines aktiven Vermögens, dessen Thätigkeit nur der Anregung und Gelegenheit der Sinne bedürfe, um die Idee des Seins (die durch die Verstandesthätigkeit unmittelbar repräsentiert werde) zur Fülle der Ideeen zu gestalten. Auch halten wir die Bemerkungen über die eingebornen Sinnesenergieen der modernen Wissenschaft nicht für zutreffend. Überschwenglich und mifsverständlich ist die Bezeichnung der Geschöpfe als von Gott gedachter und durch Denken gefestigter (verkörperter, qu'il solidifie) Modi und Figuren.

Die geistvolle, wenn auch von ontologischen Nachklängen, wie uns scheint, nicht ganz freie, im ganzen auf der soliden Basis kirchlicher Wissenschaft sich bewegende Studie schliefst mit einem begeisterten Rückblick auf die alles mit ihrer Gegenwart durchdringende und belebende absolute göttliche Kausalität.

Ingolstadt. Dr. M. Glofsner.

Henri Kleffler: La conscience naturelle et la conscience réligieuse. Paris, Fischbacher; Genève, Stapelmohr. 1890.

Der Verfasser dieser Abhandlung steht nicht auf dem Boden der übernatürlichen Offenbarung. Er will gegenüber den Ansprüchen der Religion die Rechte des persönlichen oder natürlichen Gewissens wahren und

dem Privaturteil es anheimstellen, über die Dogmen und über das Gesetz Gottes zu richten. „Der Glaube in Christus war Instinkt (la foi de J. Ch. fut instinctive), der in den Aposteln Ergebnis der Belehrung (doctrinaire), der des Mittelalters war auf Dogmen gegründet, der in der Neuzeit wird mehr und mehr der Vernunft angepafst (rationnelle), der wahre Glaube aber mufs der logische (logique) d. h. er mufs durch die Vernunft klar formuliert und durch das Gewissen bestätigt sein (nettement formulée par la raison et confirmée par la conscience). Die letzte Art von Glauben allein kann die Versöhnung herbeiführen mit dem Instinktglauben Christi und kann ihn vervollständigen, ohne den Sinn zu ändern" (S. 7). Diese Ideeen werden in 7 Abschnitten entwickelt. Sie sind betitelt: Die Einleitung, wo der Verf. seinen Standpunkt klarlegt; — das allgemeine Gewissen (la conscience universelle): — das logische Gewissen; — Fatalismus und Freiheit: — das Gewissen und das Evangelium; — mein Heil; wo gezeigt wird, dafs das Gewissen es nicht gestattet, das Heil der Menschen von einem aufserhalb befindlichen Princip abhängig zu machen; — das Gute und Böse; — Zusammenfassung und Schlufs.

Der Verf. spricht fortwährend von der Vernunft und ihren unantastbaren Rechten. Nun, es tastet diese Rechte niemand an, wie eben der Verf. und jene wissenschaftl. Richtung, welcher er angehört. Am wenigsten denkt der christliche Glaube daran, die Vernunft zu beengen oder gar derselben ihr Gebiet streitig zu machen. Der Verf. würde dies leicht erkannt haben, wenn er nicht immer unbestimmt von der Vernunft gesprochen hätte. Unsere, die menschliche Vernunft, ist eben nicht die Vernunft schlechthin. Wir unterschreiben es ohne alles Bedenken, wenn der Vernunft nicht zugemutet werden soll, die Richtschnur ihres Wirkens aufserhalb ihrer selbst zu finden, oder wenn der Glaube am Ende, das religiöse Gewissen, zusammenfallen soll mit dem Wissen oder dem natürlichen Bewufstsein. Aber damit ist nicht gesagt, dafs unsere Vernunft nicht naturgemäfs und nach ihrer eigenen Bestimmung eine Regel für das Erkennen aufserhalb ihrer selbst finde.

Oder ist denn unsere Vernunft die Vernunft? Wäre dies der Fall, so müfste sie als im höchsten Grade vollkommen dastehen, so zwar, dafs in ihrem Bereiche eine höhere Vollkommenheit ausgeschlossen sein würde. Dies aber wird durch die ganze Geschichte des menschl. Forschens bereits geleugnet; es ist gar nicht notwendig, auf das Wesen unserer Vernunft und den ihr eigens entsprechenden Erkenntnisgegenstand einzugehen. Was heute „als das endliche Ergebnis wissenschaftl. Forschung" betrachtet wird, das verwirft man morgen und erklärt, man stehe hier vor einem Rätsel, dessen Lösung der Zukunft vorbehalten sei. Niemand spricht ja so gern von dem „steten Fortschritte wissenschaftlicher Entwicklung, dessen Ende nicht abzusehen sei", wie der Verf. und dessen Richtung. Was aber unvollkommen und noch weiter entwicklungsfähig ist, dies bedarf im entsprechenden Bereiche der Existenz von etwas Vollkommenem und der Entwicklung Unfähigem. Gäbe es kein Licht, zu dessen Wesen es gehört, hell zu sein und das deshalb immer und im höchsten Grade hell ist, von dem alle Helligkeit abhängt, so gäbe es kein mehr oder minder hell erleuchtetes Zimmer, das noch immer heller werden kann. Gäbe es keinen Menschen, dessen Natur nämlich es ist, Mensch zu sein, so würde man nicht von Menschlichem sprechen, was ja im selben Grade mehr oder minder menschlich ist, als es dem Wesen „Mensch" nahesteht. Trägt etwas nicht dies in seinem Wesen eingeschlossen, dafs es das Sein der Existenz hat, sondern kann es, von seinem Wesen aus betrachtet, sein oder nicht sein, so mufs es Sein empfangen von aufsen her, nämlich von jenem Sein, dessen Natur oder Wesen

es ist, zu existieren und das deshalb nicht anders verstanden werden kann, als dafs es Sein hat oder vielmehr das Sein ist.

Nun ebenso; kann unsere Vernunft bald mehr bald weniger, bald gar nicht erkennen, so besteht notwendig eine Vernunft, deren Wesen es ist, immer und alles zu erkennen. Denn was jetzt erkennt und jetzt nicht, dessen Wesen ist es nicht, den ersten Grund oder Anstofs für das Erkennen in sich zu haben, sonst würde es, sowie es ja sein Wesen immer behält, immer auch den Grund für alles Erkennen in sich haben, denn es wäre eben selbst dieser Grund für das Erkennen: ist ja doch jegliches Ding das, wovon es das Wesen in sich hat. Folglich mufs unsere Vernunft, die bald erkennt und bald nicht, bald das erkennt, bald jenes und sonach es nicht in sich hat, immer und die ganze Wahrheit zu erkennen, von aufsen her bestimmt werden für das Erkennen. Es mufs eine Vernunft bestehen, die durchaus und dem ganzen Wesen nach Vernunft ist, die volles Erkennen ist und somit auch selber als der erste mafsgebende Gegenstand des eigenen Erkennens dasteht. Unsere Vernunft selber also in ihrer allseitigen Abhängigkeit zeigt notwendig auf den Bestand einer unendlich selbständigen, ganz und gar vollkommenen, und zwar dem unveränderlichen Wesen nach vollkommenen Vernunft, von welcher an erster Stelle die Erleuchtung aller andern Vernunft abhängt.

Bei dieser ewigen Vernunft, die allein als die Vernunft bezeichnet werden kann, weil ihr Erkennen ein völlig unbeschränktes ist und alles andere Erkennen verursacht, gibt es keine Geschiedenheit von Glauben und Wissen. In ihr ist alles oder vielmehr sie ist alles Wissen. Sie ist ihre eigene Regel. Diesem Wissen der Urvernunft, also Gottes, ist aller Glaube untergeordnet. Aber unsere Vernunft, eben weil erfahrungsgemäfs unvollkommen, strebt nach Vollendung, und diese kann ihr nur werden vermittelst des Einflusses der Urvernunft. Da besteht also ein Unterschied von Glauben und Wissen, insoweit beim Glauben der Grund des Erkennens einzig in der Urvernunft bleibt, von wo die Erleuchtung kommt; beim Wissen aber der Grund, warum es so ist und nicht anders, in unserer Vernunft selber ist. Und natürlich steht da der Glaube höher als das Wissen, weil ein Erkennen um so höher ist, je höher sein Grund ist. Der Glaube ist das denkbar höchste Erkennen für unsere Vernunft, weil sein bestimmender und mafsgebender Grund der denkbar höchste ist, soweit nämlich der natürliche Bereich des Erkennens in Betracht kommt. In Christus war der Glaube Wissen, weil Christus, als Gott seiner Person nach, die Urvernunft selber ist; und deshalb erscheint seine Lehre von vornherein verpflichtend für unsere Vernunft; im selben Mafse, wie unsere Vernunft von Natur verpflichtet ist, nach der eigenen Vervollkommnung zu streben.

Das Gewissen ist ein „allgemeines (universelle)“, insofern die Grundsätze betrachtet werden, nach denen der einzelne sein Wissen auf das praktische Handeln anwendet; es ist ein persönliches, insoweit jeder diese Anwendung macht unter seinen persönlichen, völlig bestimmten Umständen und Verhältnissen, unter seiner eigensten Verantwortung.

Dr. C. M. Schneider.

Dr. Ludwig Ballauf: Die Grundlehren der Psychologie und ihre Anwendung auf die Lehre von der Erkenntnis.

2. sehr vermehrte Aufl. Cöthen, O. Schulze, 1890.

Dieses Werk beabsichtigt zuvörderst, die Leser in die Herbartschen psychologischen Forschungen einzuführen, so dafs sie in den Stand gesetzt seien, auch die schwierigeren Untersuchungen dieses Philosophen zu ver-

stehen. Es will aber zudem jenen, die nicht in der Lage sind, sich eingehender mit der Psychologie zu beschäftigen, einen gewissen Abschlufs für ihre psychologischen Kenntnisse bieten. Der Herr Verfasser ist Schulmann und wendet sich deshalb vorzugsweise an seine „Kollegen, die aus dem Volksschullehrerstande mit eingeschlossen". Die Beurteilung, welche Herbart findet, wird sich im grofsen Ganzen auch auf Ballaufs Grundlehren anwenden lassen.

Man mag nun über das eigene philos. System Hartmanns denken, wie man will, — wir sind gewifs die letzten, die sich demselben anschliefsen möchten, — in der Kritik der anderen Systeme trifft er gewöhnlich das Richtige. Und so versagen wir auch nicht seine Berechtigung dem Urteile, das er über Herbart fällt und das sich in die Worte zusammenfassen läfst: „Erschreckende Dürftigkeit an spekulativem Ideeengehalt" und „ängstliche Kleinkrämerei, die den Schein der Exaktheit erwecken will" (Gesamm. Aufsätze S. 563). „Herbart hat", so Hartmann weiter, „dies erkennen wir gern an, im einzelnen gewisse berechtigte Seiten zur Geltung gebracht, die vorher vernachlässigt waren. Gegenüber der inhaltlichen Ästhetik des Idealismus betonte er die Notwendigkeit der Betrachtung der auf die rein formalen Verhältnisse bezüglichen ästhetischen Urteile. Aber indem er die gesamte Schönheit der Natur und Kunst zu einem völlig inhaltsleeren Formalen machen wollte, verirrte er sich in eine zehnmal ärgere Einseitigkeit, als die Vernachlässigung der rein formalen Verhältnisse von seiten der idealistischen Ästhetik gewesen war. Gegenüber der Vernunftmoral Kants und der Gefühlsmoral der Schotten stellte er den sittlichen Geschmack im weiteren Sinne als ethisches Princip auf. Indem er aber die Bedeutung aller übrigen ethischen Principien verkannte und dem Geschmack anstatt einer relativen eine absolute Berechtigung zuschrieb, schuf er eine Karikatur der Ethik. In der Psychologie bekämpfte er mit Recht die Vielheit der Kantschen Seelenvermögen, obwohl er sich sowohl in dieser Einheitstendenz mit Fichte, Schelling und Hegel auf gleichem Wege befand, als auch mit Hegel den Fehler teilte, den Willen in seiner ursprünglichen und der des Vorstellens mindestens koordinierten Bedeutung zu verkennen und aus dem Prozefs der Vorstellungen als Resultat ableiten zu wollen. Schlimmer als dies aber war, dafs er ganz in die von Kant überwundene rationale Psychologie und in die metaphysische Einfachheit ihres Seelenwesens zurückfiel und dafs er aus dieser Voraussetzung die Einfachheit der psychischen Funktion in jedem Augenblicke folgern zu müssen glaubte, was mit der Erfahrung in auffälligem Widerspruche steht. Der auf ganz unhaltbaren Voraussetzungen errichtete mathematische Teil seiner Psychologie ist der schlagendste Beweis für das vorangestellte allgemeine Urteil über Herbart."

Man kann ja gegen Einzelheiten in diesem Urteil manches einwenden, wie z. B., dafs Hartmann die Art und Weise, wie Herbart die Einfachheit der psychischen Funktionen nimmt, nicht genau wiedergegeben habe. Aber die eigengeartete Stellung, welche Herbart mit seinem System in der deutschen Philosophie einnimmt, hat der Philosoph des Unbewufsten unseres Erachtens richtig gekennzeichnet. Es wäre nun verfehlt, zu meinen, dafs Ballauf sich mechanisch oder sklavisch anlehne. Er stellt allerdings keine eigenen Grundprincipien und keine eigene Methode auf. Aber er verkennt in keiner Weise, dafs mit dem Herbartschen Fundamente für psychologische Forschungen keineswegs das letzte Wort gesprochen ist. Darin liegt die Bedeutung der Ballaufschen Arbeit. Der Verf. ist gewohnt, selbständig zu denken, das verrät jede Zeile seines Buches. Er täuscht sich nicht über den Charakter der eigenen Begabung. Zur Auffindung eines ganz

neuen Systems findet er sich nicht geeignet. Aber er versteht es sehr gut, den Mafsstab seiner persönlichen Beobachtungen, der Ergebnisse aus der modernen Naturwissenschaft und des vorurteilsfreien Denkens philosophischer Gröfsen an die Herbartsche Philosophie oder besser an deren Resultate kritisch anzulegen. Man lernt aus dem Buche, wie viel den Herbartschen Principien noch fehlt, um geeignet zu sein, dafs sie alle Thatsachen des Seelenlebens erklären oder auch nur genügenden Aufschlufs geben über das Wesen der Seele. Der nüchterne Ernst in seinem Forschen, seine grofse Belesenheit in der entsprechenden Litteratur, eine feine Beobachtungsgabe, vorurteilsfreies kritisches Urteil, verbunden mit der Abwesenheit jeglicher Anmafsung und mit einer klaren, durchsichtigen Darstellungsgabe, befähigen den Verfasser, dem Leser zu zeigen, ein wie grofses Feld für die psychologische Forschung die moderne Philosophie noch zurückgelassen hat. Es sind wenig Punkte im ganzen Buche, welche für den Verfasser durchaus unzweifelhaft feststehen. Fast überall macht er mit lobenswerter Offenheit auf die Schwierigkeiten aufmerksam, welche mit einer betr. Behauptung verbunden sind. Er will nur vorarbeiten für einen grofsen Umschwung in den psychol. Untersuchungen, den er von einer nahen Zukunft erwartet. Diesen Zweck hat er sicher erreicht.

Der Verf. ist, wie bereits bemerkt, Schulmann. Es ist ja bekannt, wie gerade Herbart als Grundlage für die moderne wissensch. Pädagogik angesehen wird. Dies veranlafst uns, in unserer kritischen Besprechung eingehender zu werden und zumal an einigen der Herbartschen Principien zu prüfen, ob denn dieses philos. System in der That einer gesunden Entwicklung der pädagogischen Wissenschaft dienen kann. Damit der Leser weifs, woran er sei, stellen wir von vornherein unsere Ansicht folgendermafsen fest. Die Einzelheiten im Herbartschen System, welche nach Hartmanns spöttischer Ausdrucksweise „nur trockene Schulmeisterseelen befriedigen können, mögen sich solche auch hie und da auf das Katheder verirren", bestreiten wir nicht, obgleich wir denselben nicht den hohen wissensch. Wert beimessen, wie dies Ballauf thut. Wir behaupten aber, dafs die Principien Herbarts für die wissenschaftliche Pädagogik, zum mindesten, keinen Wert haben, wenn sie nicht verderblich sind. Möge man dazu übergehen, die, sagen wir einmal so, mathematischen Schemata Herbarts an die Principien der Alten anzuknüpfen, deren hauptsächlicher Vertreter Thomas ist; dann werden auch die Herbartschen Bestimmungen, die alle äufserlichen Einzelheiten der psychol. Erscheinungen regeln wollen, wissenschaftl. Wert erhalten. Nur eben dann erlangen solche Einzelheiten wissenschaftl. Bedeutung, wenn sie als Anwendungen aus allgemeinen Principien sich ergeben.

Zuerst aber skizzieren wir den Inhalt des Ballaufschen Buches. Der Stoff wird in 7 Abschnitten verarbeitet. Der erste behandelt die Vorstellungen und deren Gegenstände: das Selbstbewufstsein, das Ich, die Trennung von der Aufsenwelt, den Begriff der Seele und der Psychologie. Der zweite Abschnitt hat zum Gegenstande die Leugnung von eigengearteten Seelenvermögen. Der dritte Abschnitt schildert den Vorstellungsverlauf und seine Ergebnisse im allgemeinen: also die sinnlichen Wahrnehmungen, die einfachen Empfindungen, die Erinnerungsbilder, ihr Auftauchen, ihr Verschwinden, die Bildung von Vorstellungsreihen, von Vorstellungsmassen, die Verschmelzung des Gleichen, Gefühle, Bestrebungen, die Möglichkeit des äufseren Handelns, die Mitwirkung der leiblichen Glieder und die Affekte. Der vierte Abschnitt ist der Entstehung der Vorstellungen von Raum und Zeit gewidmet. Der fünfte geht über zum Denken, insoweit dieses die sinnlichen Vorstellungen verarbeitet. Es kommt da zur Sprache

die Natur der freien, der allgemeinen Vorstellungen, der Begriffe und Urteile, der Begriff vom Sein, von Ursache und Wirkung, vom Möglichen, Wirklichen, Notwendigen, die Zahlenlehre, Gröfsenlehre, die Geometrie, Mechanik, Wissen, Ahnen, Glauben und zuletzt der Verstand und wie von Verstandesbildung die Rede sein kann. Der innere Sinn, die Apperzeption, das Empfinden, Wollen, Handeln, Leiden, Vernunft, Freiheit, Selbstbewufstsein, Ideeenbildung findet seine Stelle im sechsten Abschnitte. Der siebente endlich bespricht allgemeinere Fragen, wie Idealismus, Materialismus, die Eigenschaften und den Wesenscharakter eines Atoms, die Einheit und den Sitz der Seele, die Verbindung des Seelenlebens mit den leiblichen Thätigkeiten, Ermüdung, Schlaf, Unsterblichkeit. Den Schlufs bildet die Ergänzung der Ueberzeugung von der Einheit und Einfachheit der Seele durch den Glauben und die Widerlegung der Lotzeschen Einwürfe gegen die diesbezüglichen Ansichten Herbarts.

Wollen wir nun die thomistischen Grundprincipien, welche hier in Frage kommen, kurz vorlegen, so ist naturgemäfs das erste jenes, welches für das Erkennen als mafsgebend betrachtet werden mufs. Thomas formuliert es mit den Worten des Aristoteles und überhaupt aller alten Philosophen: „Das thatsächlich Erkennende ist das thatsächlich Gekannte“: intelligens actu est intellectum in actu. Wir können wohl sagen, dafs auch die moderne Philosophie die Einheit des Erkennenden und Erkannten als Grundlage des Erkennens festhält, so dafs dieses Princip an sich allgemeine Geltung hat. Es kommt nur darauf an, zu erklären, wie solche Einheit, welche für das Erkennen erforderlich ist, von Thomas aufgefafst wird. Die Schwierigkeit nämlich beginnt, wenn dargelegt werden soll, in welcher Weise das, was aufsen ist, eine Einheit werde mit dem Erkennenden, also in denjenigen, der erkennt, eintrete. Bei Herbart ist hier das subjektive Auffassen durchaus mafsgebend. „Wir versetzen das Gesehene“, so heifst es bei Ballauf oft, „unbedingt nach aufsen“. Wodurch? Durch Angewohnheit. Es soll dadurch dem Idealismus, der sich um das Einzelne, Besondere gar nicht kümmert, vorgebeugt werden.

Thomas geht einerseits so weit wie kaum ein anderes phil. System in der Auffassung der Einheit. Die letztere ist für ihn eine vollständig unbedingte, insofern das, was im Erkennbaren macht, dafs es erkennbar ist, durchaus das Eine, Selbe ist im Erkennenden, was da macht, dafs dieser das bestimmt Vorliegende erkennt. Andererseits aber trennt er auch so streng wie kein anderes System die Aufsenwelt als das Erkennbare vom Erkennenden, insofern das wirklich bestehende Sein, welches erkannt wird, nicht das wirklich bestehende einzelne Sein des Erkennenden sein kann.

Erläutern wir dies am vernünftigen Erkennen. Wir betonen jedoch vorerst ausdrücklich, dafs der Grundsatz derselbe bleibt für alles Erkennen, auch für das sinnliche: Das, was aufsen macht, dafs etwas sichtbar, hörbar etc. ist, dieses Eine, Selbe, nicht etwa blofs ein einfaches Bild oder ein Abglanz davon macht im Sehenden, Hörenden, dafs dieser hört oder sieht. In der That! Was wird denn so recht eigentlich vernünftig erkannt? Darin sind auch alle einig. Nämlich das Allgemeine im Dinge ist Gegenstand der vernünftigen Erkenntnis. Ist nun das Ding, welches da vorliegt, in seinem Wirklichsein etwas Allgemeines? Es ist, gemäfs seinem Wirklichsein, geschieden von allem anderen; es ist nichts von dem, was andere Dinge sind; es hat seine eigene, wie auch immer beschaffene Selbständigkeit: also das, was im einzelnen Apfel z. B. macht, dafs von ihm der allgemeine Gattungsbegriff „Apfel“ ausgesagt wird und dafs der einzelne Apfel somit Sein hat und ein Glied des All ist: dies ist nicht dasselbe, wie das, was diesen selben einzelnen Apfel zu einem wirklich

bestehenden macht. Denn nach der ersten Auffassung ist er eins mit allen andern Äpfeln, und nach der zweiten ist er geschieden von allen andern.

Wenn also, wie dies alle sagen, der Gegenstand vernünftiger Kenntnis das Allgemeine ist, so bedeutet dies im gegebenen Falle nichts anderes, als dafs der einzelne Apfel nur insofern von der Vernunft erkannt wird, als er in sich das hat, was die Ursache ist des Gemeinsamen mit allen andern Äpfeln und vermittelst dessen die Ursache des Gemeinsamen mit allen Dingen. Der einzelne Apfel ist zwar direkt Gegenstand des Erkennens, aber einzig unter der Form und dem Gesichtspunkte dieses allgemeinen Moments; wie auch das Auge direkt den sichtbaren einzelnen Gegenstand sieht, aber unter der Form des Sichtbaren und nicht insoweit dieser selbe Gegenstand hörbar oder fühlbar ist.

Auch darin sind alle einig, dafs man dieses Moment, wodurch im Dinge das Allgemeine, als Grundlage der Aussage des Gattungsbegriffs, hergestellt wird, die Substanz, das Wesen oder die Natur nennt. Diese Substanz also im einzelnen Dinge, das Wesen, die Natur oder die allgemeine Gattungsform für das einzelne Wirklichsein ist als eine selbe, nicht durch irgend welches Bild oder irgend welchen Abglanz, im Erkennenden und heifst da, insoweit sie die Vernunft für den wirklichen einzelnen Erkenntnisakt formt, Idee. Es besteht hier keine Gleichheit, keine Ähnlichkeit, sondern absoluteste, unbedingteste Einheit oder Einselbigkeit. Eine Gleichheit oder Ähnlichkeit besteht zwischen dem aufsen befindlichen Wirklichsein, dem Einzeldinge, in welchem die Substanz die Zugehörigkeit zur betr. allgemeinen Gattung herstellt, auf der einen Seite und dem einzelnen Erkenntnisakt innerhalb des Erkennenden, in welchem Akte die Idee die allgemeine Form ist, die auf das Einzelding aufsen richtet und deshalb ein esse intentionale (in aliquid tendere, auf etwas sich richten) hat, auf der andern Seite. Danach kann auch, d. h. mit Rücksicht auf das Einzeln-Wirkliche auf beiden Seiten, von einem Bilde gesprochen werden, insofern der wirkliche Erkenntnisakt ein Bild ist des einzeln aufsen Bestehenden. Aber was das allgemeine Moment aufsen und innen anbelangt, was da aufsen zu einem der allgemeinen Gattung entsprechenden Sein formt und innen zu einem entsprechenden Erkenntnisakte, dies ist durchaus ein und dasselbe; nur dafs es aufsen formt gemäfs dem Stoffe, der das Sein der Gattung im einzelnen tragen soll, und innen gemäfs dem Vernunftvermögen, das erkennen soll; wie die eine selbe Form dessen, der sich im Spiegel beschaut, im Spiegel ist und aufsen, nur ist sie im Spiegel gemäfs der Eigenheit des Glases und aufsen gemäfs dem Sein des Schauenden.

Wird gefragt, wie denn die Substanz aufsen zugleich die Idee innen sein kann, so ist die Antwort sehr leicht. Was aufsen die Dinge scheidet, was überhaupt macht, dafs das eine Ding nicht das andere ist, dies ist das Wirklichsein, die Einzelexistenz. Diese aber ist nicht im Erkennenden. Der Apfel bleibt seinem Wirklichsein nach Apfel. Die Vernunft wird nicht der einzelne Apfel, der einzelne Stein, der einzelne Stern, den sie erkennt. Aber wodurch dieser Apfel eins ist mit den tausend andern und noch eins sein kann mit endlos tausenden andern Äpfeln; wodurch dieser Stein, dieser Stern eins ist mit endlos vielen andern Steinen oder Sternen; durch das allgemeine Gattungssein, also durch die zum Apfel-, Stein-, Sternsein bestimmende Form ist er auch eins mit dem Erkennenden. Diese substantielle Wesensform ist weder das einzelne Wirklichsein, sonst gäbe es nur einen Apfel, nur einen Stein, nur einen Stern, wie es nur eine solche Gattungsform gibt; noch verleiht sie das einzelne Wirklichsein, sonst würden endlos viele Äpfel, Steine, Sterne bestehen, da ja von seiten der Gattungsform dem nichts entgegensteht, dafs sie in endlos vielen Einzeldingen sein

kann. Diese zum Gattungssein bestimmende Wesensform ist eben notwendig im Stande eines Vermögens für das wirkliche Sein der Existenz. Von ihr allein aus ist es nichts als möglich, dafs ein entsprechendes Einzelding existiert. Sie schliefst in sich ein das Nichts für die einzelne Wirklichkeit, insoweit sie eben nicht notwendig mit dieser verbunden ist. Die Wirklichkeit kommt von wo anders her. Ist aber die Substanz oder genauer diese bestimmende Wesensform indifferent gegen den einzelnen wirklichen Bestand, kann sie ebenso gut unter solchen bestimmten einzelnen Verhältnissen sein wie unter andern, so steht dem nicht das mindeste entgegen, dafs sie ebenso gut in der Vernunft, gemäfs deren Wesenscharakter, zum einzelnen Erkenntnisakte formt, wie sie aufsen gemäfs dem Wesenscharakter des betr. Stoffes zum wirklichen einzelnen Apfel-, Stein-, Sternsein formt. Ähnlich ist ja auch die eine selbe königliche Macht im Könige, wie in den beliebig zu vervielfältigenden Beamten. Aber im Könige ist sie gemäfs ihrer Fülle, in den Beamten je nach deren Stufe; sie ist überall je nach der Beschaffenheit desjenigen, der sie trägt. Das eine selbe Gewicht macht, dafs diese Wagschale hinauf- und jene herabgeht. Warum? Das Gewicht bildet blofs die Möglichkeit, das Vermögen für das wirkliche Heraufgehen da und das wirkliche Herabgehen dort. Dafs hier diese Wirklichkeit im einzelnen besteht, dort jene, dies hängt von der Verfassung der beiden Wagschalen ab.

Wir können noch weiter gehen. Wer über diesen Erkenntnisgrundsatz, wie ihn Thomas auffafst, mit Ernst nachdenkt, wird finden, dafs derselbe weit genug ist, um das positiv Wahre in allen modernen Systemen in sich zu enthalten. Wir haben eben gesagt, das einzelne Wirklichsein könne nicht von der bestimmenden, allgemeinen Wesensform im Dinge verursacht werden, schon weil diese ganz gleichgültig dagegen ist, hier oder dort, in dieser oder jener Zahl der Wirklichkeit nach, unter solchen oder anderen einzelnen Umständen zu sein. Nun ist aber dieses einzelne Wirklichsein der direkte oder materielle Gegenstand des vernünftigen Erkennens, insoweit nämlich das Wirklichsein erkannt wird unter der Form oder unter dem Mafse des allgemeinen oder des substantiellen Vermögens im Dinge. Ich erkenne nämlich den einzelnen Menschen nicht vermittelst der Vernunft, insofern er 6 oder 7 Fufs hoch ist, insofern er am 3. oder 4. Mai geboren ward u. s. w., dies alles hat keinen Grund in der inneren Substanz oder im Wesen „Mensch". Ich erkenne vermittelst der Vernunft vielmehr, warum er einen Körper, warum er Sinne, warum er Freiheit u. dgl. hat; dies hat seinen bestimmenden Grund nämlich in der Gattungsform „Mensch". Was also erkennt die Vernunft am Ende direkt als ihren (materialen) Gegenstand? Das, was nicht von der bestimmenden Richtung der Vernunft abhängt; das, was nicht die in ihr bestimmende Form ist.

Drücken wir uns ganz bestimmt aus, so ist der direkte Gegenstand unserer erkennenden Vernunft, soweit die in ihr bestimmende Form allein in Betracht kommt, das Nichtsein, das, was vom Charakter des allgemeinen Gattungsseins nicht berührt wird; das Einzelne, Wirkliche hat vor der erkennenden Vernunft vielmehr ein Nichtsein wie ein Sein, insoweit es nicht geregelt wird durch den Einflufs der Gattung. Die Aufsenwelt existiert nach diesem Erkennen, wenn es auf sich selbst beschränkt wird, nicht; und deshalb kann ich auch bei meinem vernünftigen Erkennen vom Einzelnen, Wirklichen absehen. Dafs etwas in positiver Wirklichkeit aufser mir existiert, diese Erkenntnis ist eine unmittelbar den Sinnen gedankte und erst mittelbar der Vernunft. Damit die positive Wirklichkeit aufsen ein direkter Gegenstand vernünftiger Erkenntnis werde, bedarf es zuerst eines vermittelnden Schlusses auf die wirkende, allgemeine Ursache

des Seins, und in dieser Ursache ist die Vernunft dann nicht mehr blofses Vermögen, sondern Wesenheit, Thatsächlichkeit, Einzelsein selber.

Darum beginnt Thomas seine Beweise für das Dasein Gottes mit dem sensu constat, aliqua moveri. Durch vernunftgemäfsen Schlufs gelangt er von dem positiven Wirklichsein, soweit es der Sinn wahrnimmt, zu dem positiven Wirklichsein, welches von sich aus Gegenstand der Vernunft ist. Es ist dies an erster Stelle jenes Wirklichsein, welches Wesenheit und deshalb Allgemeinheit ist: Gott. Von Gott erkennt die Vernunft dann nur, dafs Er ist. Denn für eine Vernunft, deren natürlicher Gegenstand das Allgemeine ist, was nicht einzelne Wirklichkeit, sondern vielmehr gleichgültig dagegen ist, kann nicht natürlicher Gegenstand sein jenes Allgemeine, was notwendig als Thatsächlichkeit oder einzelnes Wirklichsein dasteht. An zweiter Stelle ist dasjenige positive Wirklichsein Gegenstand der Vernunfterkenntnis, welches nur unter Gottes verursachender Kraft besteht; wie thatsächlich Sichtbares nur dadurch dies ist, dafs es vom Lichte berührt ist. So ist das Wirklichsein, als Gegenstand unserer vernünftigen Erkenntnis unter der Form des Allgemeinen, mit Rücksicht auf diese Form selber, also mit Rücksicht auf die allgemeine Idee in der Vernunft, vielmehr ein Nichtsein. Es wird zu etwas Positivem erst, wenn es bezogen wird auf die verursachende Kraft des ersten Urgrundes.

In dieser Weise aufgefafst bedeutet der an die Spitze gestellte Erkenntnisgrundsatz die richtige Mitte zwischen einseitigem Idealismus und beschränktem Realismus. Es wird das Aufsenbefindliche thatsächlich gekannt. Denn die innere Richtschnur für das Erkennen ist eben die Richtschnur auch aufsen für das Sein gemäfs dem Gattungsbegriffe und weiter geht unser vernünftiges Erkennen nicht. Andererseits aber ist das Erkennen durchaus etwas Innerliches, innerhalb der Vernunft sich Vollziehendes. Denn nur in dem Mafse erkennt die Vernunft, als sie in sich bethätigt ist durch die Idee, d. h. durch die Wesensform für das Sein. Was aber kann dem Auge innerlicher sein als das Lichtbild, durch welches es sieht; was kann dem Holze innerlicher sein als das, wodurch es Holz ist und nicht Stein; was kann dem beleuchteten Zimmer innerlicher sein wie das Licht! Thomas gibt hier noch einen weiteren Fingerzeig, um die Bedeutung des Innerlichen beim Erkennen eindringlich vorzulegen. Nicht wird, so sagt er des öfteren, die Vernunft eins mit der Idee oder der Substanz aufsen, wie der Leib eins wird mit der Seele, wo ein Drittes entsteht, was weder Leib noch Seele ist. Nein, die Vernunft selber erkennt.

Die Vernunft unterscheidet sich von der Idee, wie ein Vermögen sich unterscheidet von seiner Bethätigung; wie z. B. eine Violine, die nicht gespielt wird, sich unterscheidet von derselben Violine, wann sie gespielt wird. Die ganze Vernunft wird zum Gegenstande, den sie erkennt, d. h. dessen Wesensform in ihr als zur Thätigkeit bestimmende waltet. Die Vernunft im Gärtner wird in diesem Bereiche, im intentionalen oder idealen, zur Pflanze und er erkennt alles andere in seiner Eigenschaft als Gärtner nur insoweit dieses Andere Beziehung hat zur Pflanze. Niemals kann sonach die Vernunft zwei Gegenstände erkennen, sie seien denn in einer idealen Einheit miteinander verbunden; denn sie wird ganz zu dem, durch dessen Form sie bethätigt wird. Der Gärtner besorgt die Pflanze, wie wenn er selber Pflanze wäre; der Musiker besorgt sein Instrument, als ob er selber dieses wäre; der Leiter von Menschen soll sie leiten, will er anders der eigenen Vernunft folgen, als ob das Beste derselben sein eigenes wäre und ihre Anlagen seine eigenen.

Das ist ein fruchtbarer Grundsatz für die Pädagogik, der aber nur aus der thomistischen Auffassung von der durch das Erkennen geforderten

Einheit fliefsen kann. Denn danach vermittelt eben das Erkennen den Eintritt der aufsen bestehenden Verhältnisse in uns, so dafs genau das Eine, Selbe in uns mafsgebend wird, was in diesen Verhältnissen als Mafs und Richtschnur dasteht. Folgt man dem Herbartschen System, so mufs der härteste Subjektivismus folgen. Die Begriffe werden dann von uns nach aufsen versetzt; die sinnlichen Vorstellungen sind unser eigenstes und alleiniges Erzeugnis, danach allein können wir verfahren; was aufsen für Anlagen, für Bedürfnisse bestehen, gelangt nicht zu unserer Kenntnis; was wir uns vorstellen, das versetzen wir nach aufsen. Leider herrschen solche Ansichten als mafsgebende in der modernen Schulleitung. Büreaukratischer Zwang ersetzt die Anbequemung an die Bedürfnisse der Kinder: „So denke ich mir den menschlichen Geist, also mufs er so sein"; alle Einflüsse von aufsen, die solche Anschauung ändern könnten, gelten als nicht vorhanden. Man stellt sich ein Gefüge der menschlichen Fähigkeiten her und da hinein müssen nun alle Grundsätze für die Belehrung und Erziehung eingezwängt werden. Es gibt keine Seelenvermögen, wird laut verkündet. Also sind alle Kinder von Natur einander gleich, denn die menschliche Seele ist ja in allen dieselbe. Die menschliche Gattung, welche durch die Seele eben hergestellt wird, ist ja in allen Menschen dieselbe. Plato ist nicht mehr und nicht minder Mensch wie Thersites; Cäsar nicht mehr und nicht minder wie ein gewöhnlicher Soldat; das kleine Kind von einem Tage hat als Mensch genau dieselben Rechte wie der erfahrene Greis.

Die verschiedenen Grade von Seelenvermögen machen die Verschiedenheit unter den Menschen aus. Aber, so wird gesagt, „Seelenvermögen gibt es nicht." „Nur Seele existiert und diese hat in allen Menschen denselben Sitz, nämlich in einem Punkte des Gehirns." Also gibt es auch von den Menschen selber aus keine Verschiedenheit, ausgenommen höchstens eine solche, die von aufsen, von den Umständen, von der Angewöhnung kommt. Deshalb kann man getrost schablonisieren in der Schule, Pläne für ganze grofse Reiche aufstellen, nach denen man um 8 Uhr dies, um 9 Uhr jenes, um 10 Uhr wieder anderes vornimmt; beileibe darf man nicht etwa da ein paar Minuten zusetzen und dort absetzen. Alles nach der Schablone, wie sie ein Anhänger Herbarts für sich ausgedacht, der da meint, alle Menschen müfsten durchaus sein, wie er sich die Einrichtung der menschl. Natur vorstellt. „Er versetzt eben", weil er die regierende Gewalt hat, „seine Vorstellung nach aufsen", mag darüber auch der Zweck der Schule durchaus vereitelt werden. Es kann kein gröfseres Verderben für Schulen gedacht werden, als solche Ansichten, wonach die übrigen Menschen blofs Maschinen sind, zu leitenden Principien zu machen für die Erziehung von Wesen, die von der Natur selber mit Freiheit begabt worden.

Und worin äufsert sich diese Freiheit bereits beim Kinde? Darin, dafs es dem Einflusse Gottes untersteht, der allein freie Wesen, dem Vermögen der Freiheit gemäfs, zu ihrem jedesmaligen Zwecke geleiten kann. Freisein heifst: nicht an natürliche beschränkte Ursachen gebunden sein. Das Herbartsche System will die Erziehung freier Wesen binden an die eigenen subjektiven, willkürlichen Vorstellungen, die dann wieder am Ende mit mathematischer Genauigkeit von unkontrollierbaren Vorgängen im einzelnen Individuum abhängen. Willkür besteht da blofs mit Rücksicht auf die andern, die geleitet werden sollen; nicht mit Rücksicht auf die leitende Person selber. Für den Quell aller wahren Freiheit, der allein, diesem höchsten Vorzuge gemäfs, jeden nach dessen Weise führen kann, hat das Herbartsche System keinen Platz. Religion ist in demselben Gefühl, nicht frei von der Vernunft getragene Unterwürfigkeit unter die höchste Vernunft. Der Glaube dient beim Herbartschen System nur dazu, Lücken zu stopfen

und Widersprüche zu verhüllen; er ist nicht das einzig würdige Thor für eine der menschlichen Natur voll entsprechende Erziehung.

Wir haben deshalb oben nicht ohne Absicht erwähnt, wie gemäfs der thomistischen Auffassung das natürliche Erkennen notwendig auf Gott zeigt, wir möchten sagen, mit dem ersten Beginne an. Das Wirkliche wird ja direkt erkannt. Wirklich aber ist etwas nur, insoweit es unter der wirkenden Ursächlichkeit der reinsten Wirklichkeit steht, die nichts ist als thatsächliches Erkennen, Gott selbst nämlich. Da ist das Thor weit offen, so weit wie Wirkliches existiert, für den Zutritt Gottes. Da werden die Eindrücke von aufsen her an erster Stelle geregelt durch Gott, den Urquell aller Freiheit. Wer von Gott also, als der erstleitenden Richtschnur, bei der Erziehung und beim Unterrichte absieht, der sieht eben ab von der natürlichen, objektiven Lage der Dinge und stellt an die Stelle der lebendig einfliefsenden Freiheit den kalten Zwang, der da für den Unterricht der Kinder eben solche Schablonen formt, wie für das Abfeuern von Flinten und Kanonen.

2. Die Selbsterkenntnis, das Selbstbewufstsein, das Ich macht im Herbartschen Systeme viele Schwierigkeiten und kann am Ende gar nicht erklärt werden. Die Voraussetzung nämlich, von der die betr. Untersuchungen ausgehen, ist falsch. Deshalb kann auch das Ergebnis kein befriedigendes sein. Das Ich wird nicht unmittelbar gewufst oder erkannt, sondern vermittelst der eigenen Thätigkeit und demnach vermittelst der Gegenstände, auf welche die diesbezügliche Thätigkeit sich richtet. So lautet ein weiteres Princip des Aquinaten. Ich kann mein eigenes Ich erst dadurch erkennen, dafs ich überhaupt etwas erkenne. Und ich kann nur erkennen, wenn ich einen erkennbaren Gegenstand vor mir habe. Ich unterscheide mich als handelnde Person von anderen dadurch, dafs mein Erkennen zu mir zurückkehrt, nachdem es sich auf etwas anderes gerichtet hat. Ich erkenne dann mich als handelnden oder erkennenden und das andere als das Gekannte. Es ist falsch, von einer „Spaltung des Ich" zu sprechen, insoweit ich erkenne, dafs ich nicht bin das, was ich erkenne. Es ist auch falsch, von einem formellen Gegensatze, wie zwischen Schwarz und Weifs, zu sprechen beim Ich und Nicht-Ich, so dafs alles andere nur das Nicht-Ich wäre und nur soweit erkannt würde; wie Fichte das thut. Ich erkenne nicht zuerst, dafs ich erkenne, also mein Ich, und dann, dafs anderes besteht. Gerade umgekehrt erkenne ich zuerst anderes und auf Grund dessen erkenne ich meine eigene Thätigkeit. Dies thut die tägliche Erfahrung dar und ebenso kommt es dem Wesenscharakter der menschlichen Natur zu. Das Kind erkennt vorerst vieles andere, ehe es weifs, dafs es überhaupt erkennt; es spricht zuerst von sich in der dritten Person, nämlich wie es gehört, dafs die andern es nennen, ehe es dazu übergeht, zu sagen: Ich will das; Ich frage das.

Dem Wesenscharakter der menschlichen Natur aber kommt es zu, wie wir eben gesehen, dafs sie, an sich betrachtet, nicht von vornherein einzelne Wirklichkeit sei; sonst gäbe es ja nur einen wirklichen Menschen, wie es nur eine menschliche Natur gibt. Die menschliche Natur an sich ist nur ein Vermögen für das Sein im einzelnen Menschen, ein Vermögen, welches dasselbe bleibt in allen einzelnen Menschen und der Grund ist, dafs vom Menschen ausgesagt wird, er sei Mensch. Also ist auch das Ich keineswegs thatsächliches Selbstbewufstsein oder, wie auch immer, etwas thatsächlich Gekanntes, sondern gleich der sonstigen menschlichen Natur bedarf es der Bethätigung durch Erkenntnisakte, wenn es auch, als berechtigtes Vermögen für das Selbstbewufstsein, mit der menschlichen Natur zu sein beginnt. Im Kinde besteht das Ich, aber es ist noch nicht bethätigt.

Deshalb erfreut sich auch das Kind aller Rechte, die mit einer freien Persönlichkeit verbunden sind, wie z. B. des Rechtes, erben zu können, trotzdem es seine Freiheit noch nicht bethätigen kann.

Weit entfernt, dafs in dem Ich eine Spaltung oder ein Gegensatz sei, insofern ich erkenne, was ich nicht bin, oder erkenne, dafs ich nicht thätig bin, besteht zwischen dem eigenen Ich, als dem zu Bethätigenden, und dem Nicht-Ich, nämlich den andern Gegenständen die Beziehung wie zwischen Vervollkommnungsfähigem und Vervollkommnendem. Dadurch, dafs und insoweit ich anderes erkenne, also insoweit meine Vernunft durch die Idee bethätigt wird, erkenne ich, wie viel ich erkennen kann, wie umfassend also mein Ich ist. Das Ich, als Vermögen für freies Selbstbewufstsein in mir, ist der Entwicklung unzugänglich, es ist in indivisibili, es ist gleichwie die menschliche Natur immer dasselbe. Aber das Ich, als bethätigtes Selbstbewufstsein, kann noch weiter entwickelt werden durch zahlreichere und eindringlichere Erkenntnisakte. Ich kann immer mehr sehen, ein wie grofses Feld der Thätigkeit mir meiner Natur nach offen steht und sonach kann die Gröfse des in mir befindlichen Vermögens für das Sein und Erkennen immer offener vor mir liegen. Bewufster oder unbewufster kann mir etwas sein, je nachdem die Kenntnis davon mehr oder minder mein Erkenntnisvermögen durchdringt und ich mir diese meine Kenntnis zum Gegenstande meines Erkenntnisaktes mache. Nur da, wo das Sein selber und das Wesen Erkenntnisakt, wo also nichts erkannt werden kann, wie das eigene Sein oder was unter der verursachenden Kraft desselben steht und soweit es darunter steht; nur da, einzig also in Gott, ist das Erkennen des eigenen Ich ein unmittelbares, d. h. nicht durch das Erkennen von etwas anderm vermitteltes.

Auch dieses Princip Herbarts — und in dieser oder jener Modifikation der ganzen modernen Philosophie — vom unmittelbaren Erkennen des eigenen Ich bringt, denen die es vertreten freilich unbewufst, verderbliche Früchte in der modernen Pädagogik hervor. Das Erst- oder unmittelbar Erkannte mufs ja das Mafs und die Richtschnur sein für alles nachher Erkannte, wie das Licht, was da an erster Stelle und unmittelbar Gegenstand des Sehens ist, das Mafs und die Richtschnur ist für das Sehen von allem übrigen. Somit wird das Ich in den leitenden Mittelpunkt von allem Erkennen eingerückt, was ja auch nichts anderes ist wie eine Folge aus dem vorher behandelten Princip, aus der einseitigen Subjektivität nämlich der Vorstellungen und Begriffe. Der Mensch betrachtet sich gemäfs diesen Ideeen, als ob er Gott wäre, dessen Ich allein, weil reine Thatsächlichkeit und sonach reine Kraft, alle andere Kenntnis Gottes mifst.

Die moderne Pädagogik stellt nicht an die Spitze das Wohl der Jugend, sondern selbsüchtig einseitige Bestrebungen. Da soll die Schule einer politischen Parteirichtung dienen, dort der Germanisierung oder Russifizierung oder sonst einer Sprache, dort wieder der Lieblingsansicht eines Schulrats oder eines Ministers. Remunerationen, höhere Stellungen, Furcht vor Tadel und Ähnliches sind die Motive, weshalb man sich beinahe um nichts anderes kümmert, als dafs die Jugend einen gewissen Firnis von Phrasen und auswendig gelernten Formeln erhält, mit dem man glänzen kann; während das Herz leer bleibt und, hinausgeworfen in den Strudel der Welt, sich an das Erste, Beste hält, was ihm begegnet. Gegen jenes Ich, von dem allein jedes andere Ich bethätigt und gefestigt werden kann, schliefsen Principien, wie die Herbartschen, ab; sie kennen als letztgiltige Instanz nur das eigene Ich, dem alles andere dienen mufs. Deshalb konnen Schulen, welche nach dergleichen pädagogischen Principien geleitet werden, Gott und die Religion nur als Lückenbüfser oder als Produkt der Heuchelei, nicht aber als den

Born, aus dem innere Kraft und inneres Leben in die jugendlichen Herzen strömt.

3. Vernunft und Sinn stehen, nach allen Meinungen, beim Menschen in einem innigen Wechselverhältnisse. Es handelt sich nur darum, zu bestimmen, welcher Art dieses Verhältnis sei. Herbart nimmt blofs, wie im Grunde genommen die ganze moderne Philosophie, einen graduellen Unterschied an. Die Vernunft ist ihm ein weiter entwickelter Sinn und der Sinn ist ihm eine etwas weniger ausgebildete Vernunftthätigkeit. Er kennt keine andere Weise, allgemeine Begriffe zu gewinnen, als die Induktion. Der Sinn vergleicht weniger einzelne Fälle und kommt somit nicht zu einer schlechthin umfassenden Allgemeinheit. Die Vernunft vergleicht mehrere solcher einzelner Fälle, kann aber ebenfalls nie gewifs sein, dafs sie zu einer wirklichen Allgemeinheit gelangt ist; es könnten doch noch Besonderheiten vorkommen, die sich in die betr. Allgemeinheit des aufgefafsten Begriffes nicht einfügen. Aus dieser Behandlung von Sinn und Vernunft folgt von selbst, dafs Herbart sich die vernünftige Thätigkeit aus der sinnlichen entwickeln läfst, sie gewissermafsen über dieselbe aufbaut. Die sinnliche ist, sozusagen, der Quell, die vernünftige der aus dem Quell gewordene Strom.

So ist es nicht bei Thomas. Da unterscheidet sich die Thätigkeit der Sinne ihrem ganzen Wesen nach von jener der Vernunft, die letztere hängt in ihrem Thätigsein in keiner Weise ab von den Sinnen. Sowie der Gegenstand auf beiden Seiten ein eigener, besonderer ist, der da erkannt wird, bei der Vernunft das Wesen oder das Moment des Allgemeinen und bei den Sinnen das Besondere oder Einzelne mit seinen charakteristischen Eigenschaften des Hörbaren, Sichtbaren, Duftenden, Schmackhaften, Fühlbaren; so ist auch die Thätigkeit auf beiden Seiten eine eigene, besondere, diesem Gegenstande entsprechende. Die Sinne nehmen von Natur ihren Gegenstand auf und die Vernunft empfängt mit Naturnotwendigkeit und als Voraussetzung aller ihrer Thätigkeit oder vielmehr als deren Grundlage, freilich sich selber unbewufst, das Wesen oder die Substanz der Dinge in sich. Sowie das Wesen in einem Dinge nicht ein Ergebnis von dessen Eigenschaften ist, sondern vielmehr denselben zu Grunde liegt; ähnlich ist die Thätigkeit der Vernunft kein Ergebnis derjenigen der Sinne, sondern vielmehr besteht die letztere um der vernünftigen Thätigkeit willen.

Die eigentliche Thätigkeit der Vernunft nämlich hat den Zweck, die Substanz oder die Wesenheit im vorliegenden Dinge, welche, unbewufst, mit Naturnotwendigkeit, losgelöst durch den praktischen Verstand, den intellectus practicus, von der Wirklichkeit oder den Einzelheiten, welche sie aufsen begleiten, sich in ihr, in der Vernunft nämlich, befindet, dieser gegenwärtig zu halten. Es existiert ja keine allgemeine Gattung als allgemeine, sie mufs in einem Einzeldinge sein. Und so kann sie auch nicht, da eben die Dinge so erkannt werden sollen wie sie sind, vernünftig erkannt werden, aufser sie, die Gattung, erscheine in einem Einzelsein und unter den Einzelverhältnissen der Wirklichkeit. Das Licht wird nicht gesehen, es sei denn dafs es auf einen besonderen, einzelnen Gegenstand falle. Und ähnlich wird die Gattungsform, die Substanz, nicht erkannt, es sei denn sie werde wiedergestrahlt von Einzelheiten, wie solche sie in der Wirklichkeit begleiten.

Dazu nun dient die Thätigkeit der Sinne. Die Idee, als die das Erkennen bestimmende Form, ist in der Vernunft kraft naturnotwendigen, unbewufsten Wirkens. Aber da sie ganz und gar allgemein und sonach nicht im mindesten für die Existenz bestimmt ist, da sie auch wesentlich Form, nämlich formende Substanz aufsen ist und nicht für sich allein, ohne einzelne Wirklichkeit,

8*

besteht, so kann sie nur erkannt werden, wenn sie inmitten der Einzelheiten des wirklichen Bestandes als formende vorgestellt wird. Die Sinne stellen ein Bild dieser Einzelheiten, also der besonderen stofflichen Wirklichkeit her. Und darin wird nun der Vernunft die eigene, in ihr verborgene Idee gegenwärtig. Die Sinne also sind für das menschliche vernünftige Erkennen notwendig, einzig vom Gegenstande aus, ex parte objecti, nicht vom Thätigsein selber aus, ex parte agentis. Sie helfen nicht der Vernunft, dafs sie ihre spezifische Thätigkeit entwickeln könne; sie sind nicht ex parte elicientis actum. Sie vertreten die Stelle desjenigen, der dem Lesenden das Buch vorhält. Dadurch erlangt der Lesende nicht im mindesten die Fähigkeit, wonach er lesen kann. Vermag er nicht zu lesen, so kann kein Buch ihm helfen, welches man ihm vorhält. Und doch, will er lesen, so mufs er ein Buch haben. Nach dieser Seite hin ist letzteres durchaus notwendig. Nur jene Vernunft also bedarf keiner Sinne oder ähnlicher Mittel, durch die der Gegenstand im einzelnen vorgehalten wird, vermittelst deren sie das Geistige lesen kann, die da selbst ihr eigener Gegenstand, ihrem ganzen Wesen nach, ist.

So bleibt die Vernunft durchaus selbständig in ihrer Thätigkeit und trotzdem bleibt ihre Verbindung mit den Sinnen eine natürliche, sowie es natürlich ist, dafs die Vernunft die allgemeinen Wesenheiten in den Wirklichkeiten der sichtbaren Welt liest. Es kann allerdings noch andere Mittel geben, als die Sinne, um das Buch herzustellen, in welchem die menschliche Vernunft die geistige Wahrheit liest. Aber im Bereiche der Natur ist sie an die Sinne zu diesem Zwecke gewiesen. Wir sind mit den Herbartschen Rechnungen über den mathematisch genau geregelten Einflufs der Aufsenwelt auf die sinnlichen Vorstellungen einverstanden. Wir möchten darin sogar noch weiter gehen. Aber wenn dann Herbart auch auf die Vernunft mit ihren Anschauungen aus diesen Rechnungen schliefst, als ob diese Anschauungen nur ein Ergebnis wären des Einflusses von seiten der Aufsenwelt, so irrt er. Er vergifst dann durchaus der freien Selbständigkeit der Vernunft, die allerdings nicht darin besteht, von den Einflüssen und Bestimmungen der Aufsenwelt ganz und gar unabhängig zu sein, soll sie doch die Dinge erkennen, wie sie in der Wirklichkeit sind. Aber diese Selbständigkeit im Thätigsein der Vernunft sträubt sich dagegen, von jenen Einflüssen maschinenmäfsig abhängig zu sein, welche auf die Sinne wirken. Die Vernunft hat eben einen eigenen Gegenstand ihrer Kenntnis und dieser kommt nicht auf dem Wege der Sinne in sie; er hat seinen eigenen Weg, wie das Licht seinen eigenen Weg hat in das Auge, der Ton in das Gehör. Wie vielmehr die Eigenschaften eines Dinges, die Gegenstände der sinnlichen Kenntnis, ihre Richtschnur zu erblicken haben im Wesen dieses selben Dinges, dem Gegenstande der vernünftigen Kenntnis, so ist die letztere, weit entfernt, in sklavischer Abhängigkeit von den sinnlichen Vorstellungen zu stehen, vielmehr berufen, diese sinnlichen Vorstellungen aus eigener Kraft, gegebenen Falles, zu berichtigen.

Auch hier läfst sich leicht auf die pädagogische Verderblichkeit des Herbartschen Princips über das Verhältnis von Sinn und Vernunft hinweisen. Man rühmt sehr die Methode des Anschauungsunterrichts. Die Methode ist ja sehr richtig, wenn ihr mit Mafs gefolgt wird. Legt man aber auf dieselbe, als auf die einzige Lösung aller Schwierigkeiten beim Unterrichten, als auf die einzige Thüre für das Eindringen von Licht in die Vernunft des Kindes, Gewicht, so erscheint sie im höchsten Grade verderblich. Denn sie führt dann zu einer Mechanik des Unterrichtens, die sowohl in den Kindern blofse Automaten sieht, als auch den Lehrer nur nach aufsen blicken läfst als auf die Richtschnur beim Unterrichten. Wenn

auch Herbart „in der Seele selber nichts kennt, was rein aus sich selbst einen neuen Lebensinhalt schaffen, was eine neue Folge von Zuständen rein aus sich selbst beginnen könnte"; — so hindert dies nicht, dafs in der Wirklichkeit die Vernunft in sich die allgemeinen Ideeen selbständig erzeugt, welche dann kraft der Mitarbeit der Sinne im Gegenstande, wie solcher, gemäfs seinem wirklichen Einzelbestande, durch die Phantasie vorgehalten wird, sich selbst das in ihr ruhende geistige Vermögen vergegenwärtigt. Wenn auch sich selber im Anfange unbewufst, hat das Kind doch eine von den Sinnen unabhängige, selbständige Richtschnur in sich, nach welcher das äufserlich Geschaute aufgenommen wird. Diese Selbständigkeit in der Verarbeitung des durch die Anschauung Gebotenen macht, dafs kein Kind in derselben Weise wie das andere von der Methode des Lehrers profitiert. Solche Verschiedenheit zu beachten, ist gerade die Hauptarbeit des Lehrers. Herbart aber leugnet eben die Grundlage, auf der eine derartige Verschiedenheit erwächst: die selbständige Auffassung von seiten des vernünftigen Geistes. Auch von dieser Seite her ist die Schablone das Losungswort für das Unterrichten nach Herbartschen Principien. Eine Abrichtung der Kinder kann da verbürgt werden, kein Fortschritt ihres Geistes.

Wir berühren blofs noch folgende Punkte im Herbartschen Lehrsystem, die aber nichts als Folgerungen sind aus den bisher dargelegten Grundprincipien. Herbart leugnet Seelenvermögen; — und am Ende stellt er in Wirklichkeit so viele auf, wie Nerven oder Nervenfasern sind. Denn die Seele sitzt für ihn an einem Punkte des Gehirns. Also nur vermittelst der Nerven und deren Bestandteilen kann sie Empfindungen aufnehmen; sie ist ja nicht z. B. im Fufse, der Kälte empfindet. Diese selbe menschliche Seele ist bald etwas Geistiges, bald ist sie die Empfindungen selber, bald ist (S. 76) Seele und Leib wie Kolbenstange und Schwungrad bei der Dampfmaschine. Sie ist nur graduell verschieden von der Tierseele und hat mit dieser die gleiche Unsterblichkeit; es können alle Seelen nach der Trennung vom Leibe wieder zu Rohmaterial für beliebige Verwendung werden.

Wir geben dem Verfasser des vorliegenden Werkes recht, wenn er sehr oft bei seinen Darlegungen Zweifel ausdrückt, ob denn dies der wirkliche Weg zur Wahrheit sei. Dies bezeugt seine geistige Unabhängigkeit und zugleich, wie die Herbartschen Principien ihm doch nicht das unverrückbare Ideal einer Grundlage für Psychologie sind. Mit seiner Geistesschärfe wäre er viel weiter gekommen, wenn er seine Forschungen auf das Fundament der Alten aufgebaut hätte. Wir sind zudem durchaus nicht der Meinung, die verderblichen Folgen für die Volksschulen, die wir eben angedeutet, träten überall ein, wo der Lehrer die Herbartschen Principien als Grundsätze für die Pädagogik annimmt. Die Natur der Dinge ist eben stärker als alle Theorie und verbietet in der Praxis Anwendungen, die man theoretisch machen möchte. Die Herbartschen Principien nun sind, im Gegensatze zu denen des heil. Thomas, durchaus gegen die Natur der Dinge; sie sind zumal gegen die Natur der menschlichen Seele.

Prof. Dr. Julius Marquardt: **De fundamentis principii illius reflexi: Lex dubia non obligat.** Brunsbergae 1889.

Den index lectionum der theologischen Lehranstalt zu Braunsberg für das Wintersemester von 1889 leitet eine Abhandlung ein über das Grundprincip des Probabilismus: lex dubia non obligat. Der Verf. übergeht den Hauptpunkt der Frage. Nicht darum handelt es sich nämlich, dafs ein

Gesetz, welches nicht hinlänglich gekannt wird, keine unbedingt verpflichtende Kraft hat, sondern dies steht in Frage, ob, im Falle mehrere Gründe sprechen für die Existenz des Gesetzes als für die Nichtexistenz, dann der Mensch gegen das Gesetz handeln darf. Und da hätte der Verfasser die Entscheidung im hl. Alphonsus gefunden, der von den Probabilisten ja überaus hoch erhoben wird. Im morale systema heifst es: Quodsi opinio, quae stat pro lege, videatur certe probabilior, ipsam omnino sectari tenemur; nec possumus tunc oppositam, quae stat pro libertate, amplecti. Ratio, quia ad licite operandum debemus in rebus dubiis veritatem inquirere et sequi. At ubi veritas clare inveniri nequit, tenemur amplecti saltem opinionem illam quae propius ad veritatem accedit, quae est opinio probabilior. . . . Ad licite operandum non sufficit sola probabilitas. . . . unde in praefata dissertatione falsum reputavi effatum illud commune inter Probabilistas, nimirum: ‚Qui probabiliter agit, prudenter agit‘.

Es ist dies eben auch ein Gesetz, dafs die menschliche Freiheit eine vernünftige ist und somit dem Urteile der Vernunft zu folgen hat. Die Vernunft nun vermittelt den Grund für das moralische Handeln; wie weit demnach etwas begründet erscheinet, soweit ist es vernünftig. Wo also mehr Gründe sind für die eine Seite, wie für die gegenüberstehende, ist es grundlos, letzterer, im Gegensatze zur ersteren, anzuhängen. Dieses Gesetz ist kein zweifelhaftes.

Der Verfasser führt zudem den hl. Thomas an, indem er dessen Texte so aus dem Zusammenhange losreifst, dafs der Sinn verändert wird. Th. sagt allerdings (17 de verit. 3): Nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti; aber er fügt hinzu — und dies wird, wie nach ausdrücklicher Übereinkunft, von allen probabilistischen Autoren ausgelassen — nisi quatenus tenetur scire praeceptum, und wie dies zu verstehen, erklärt er im Verfolge des Artikels. Danach hat nämlich Patutius ganz recht und Sylvius (S. 10 und 11) widerspricht ihm durchaus nicht, wenn er sagt: Leges divinas ab aeterno promulgatas fuisse et usque ab aeterno obligandi habuisse virtutem (Kraft), priusquam creaturae legem audirent et cognoscerent. Von vornherein nämlich verpflichten die Gesetze Gottes, die hier gemeint sind. Sobald der Mensch zum Gebrauche seiner Vernunft kommt, ist er nämlich verpflichtet (tenetur), dieselben zu kennen, sowie er verpflichtet ist, nach seinem mit der Natur und somit von Gott gegebenen letzten Zwecke zu streben und darüber nachzudenken. Patutius also spricht von „virtute“, während Sylvius betont, dafs die erwähnten Gesetze actualiter nicht binden von Ewigkeit. Sie können ja ganz wohl die Kraft haben, zu binden, von Ewigkeit; aber sie binden thatsächlich erst, wenn jener existiert, der gebunden werden soll. Der Verfasser würde jedenfalls zu einem andern Resultate gekommen sein, wenigstens mit Rücksicht auf Thomas, wenn er nicht der Gewohnheit der Probabilisten gefolgt wäre, blofs kurze, aus dem Zusammenhange gerissene Stellen anzuführen, anstatt dem Zusammenhange selber zu folgen. Im Angelicus findet sich kein Artikel, den im Zusammenhange die Probabilisten, auch nur von ferne, für sich anführen könnten.

***Dr. Friedrich Marbach:* Die Psychologie des Firmianus Lactantius. Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie.** Halle, Pfeffer, 1889.

Wir haben hier einen wertvollen Beitrag zur Lösung von Schwierigkeiten aus der Psychologie vor uns, soweit die Geschichte der diesbezüglichen Forschungen solche Lösung erleichtern kann. Der Beitrag ist um

so wertvoller, als er sich von der Verquickung des Lehre des Lactanz mit den oft höchst konfusen Ansichten der modernen Wissenschaft über die menschliche Seele freihält. Es werden objektiv die einzelnen Meinungen des berühmten Rhetors aus dessen Schriften vorgelegt und damit der praktische Beweis geführt, wie zeitig das Christentum öffentlich, mit aller möglichen Bestimmtheit, Stellung nahm für die Wahrheiten, welche die bloſse natürliche Vernunft wissenschaftlich begründen kann und die deshalb bereits vor Christus von einzelnen Philosophen, wenn auch unvollkommen, gefunden wurden. Kaum war das Christentum als Religion vom römischen Weltreiche anerkannt, so wurde nach den verschiedensten Seiten hin dargethan, daſs der geoffenbarte Glaube der innigste Freund ist alles des Guten und Wahren, was in den menschl. Forschungen sich findet.

Nach einer Einleitung, die von diesem Gesichtspunkte ausgeht, behandelt im ersten Teile der Verfasser die Realität, die Substanz, die Entstehung, die Einheit, den Sitz und die Thätigkeit der Seele, die Sinnesphysiologie, Sprachtheorie und Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Aus dieser einfachen Aufzählung ist bereits zu ersehen, wie reichhaltig die Ausbeute ist, welche in den das Sein der Seele betreffenden Fragen der Verf. gemacht hat. Wenn er Zweifel zu haben scheint, ob Lactanz nicht in der That die Seele für etwas Körperliches gehalten habe, oder wenn er darauf hindeutet, daſs der betr. Kirchenschriftsteller mit sich selber in diesem Punkte noch nicht einig gewesen sei, so möchten wir betonen, daſs bei den Alten corpus überhaupt sehr oft für Substanz, für etwas in sich Selbständiges genommen wird, nicht gerade immer im engeren Sinne für etwas Ausgedehntes. Dahin gehört die bekannte Frage Tertullians: „Wer leugnet, daſs Gott ein Körper sei", quis neget, Deum esse corpus? Es ist ja nach der ganzen Lehre Tertullians gar nicht daran zu zweifeln, daſs er, mit allen übrigen Vätern, Gott für einen reinen Geist gehalten hat. Und so werden auch körperliche Eigenheiten, wie dünn, dicht, oft von der Seele im übertragenen Sinne ausgesagt. Was die Einheit und den Sitz der Seele anbelangt, so hat der Verf. übersehen, daſs Lactanz, gleichwie die gesamten Väter, unterscheidet zwischen der Substanz — anima — oder dem Wesen der Seele und deren Vermögen. Die Vermögen haben, je nach ihrer Thätigkeit, einen verschiedenen Sitz in den verschiedenen Organen. Die Substanz der Seele ist überall im Körper ganz. Das Vernunftvermögen oder der Geist — mens — hat seinen Sitz im Gehirne, wie Lactanz meint, nicht weil es, dem Wesen seiner Thätigkeit nach, an den Ort gebunden wäre, sondern weil die Phantasiebilder ihm den Gegenstand seiner Thätigkeit vorhalten, kraft deren es das Allgemeine oder die Ideeen abstrahiert von den einzelnen im Stoffe befindlichen Wirklichkeiten. Interessant ist, wie der Verfasser die Stellen hervorhebt, in denen Lactanz die Erschaffung jeder einzelnen Seele von seiten Gottes betont. Man sieht, wie mit Bezug darauf die Ansichten des Origenes bereits in der Kirche überwunden waren. Wir möchten jedoch nicht so allgemein behaupten, ein groſser Teil der Kirchenväter sei dem Kreatianismus entgegen. Von eigentlichen, anerkannten Kirchenvätern könnte hier nur Augustin in Betracht kommen. Dieser aber behauptet nicht den Generatianismus, sondern betont bloſs die Schwierigkeiten, welche der Kreatianismus den Verteidigern der Erbsünde bietet; er will sich aber weder für die eine noch für die andere Seite entscheiden. — Spricht Lactanz von der Bewegung der Seele, so ist dieser Ausdruck im weiteren Sinne zu verstehen; wie nämlich Aristoteles und nach ihm Thomas sagt, daſs intelligere ebenfalls quoddam moveri sei, in dem Sinne, daſs die Vernunft in Thätigkeit tritt, nachdem sie im Vermögen dafür, also nicht thätig, war. Das intelligere oder geistige Verstehen wird

da als actus perfecti bezeichnet und die stoffliche Bewegung von Ort zu Ort als actus imperfecti, insofern nämlich die Vernunft thätig ist, um zu leiten oder zu bestimmen und zu vollenden, der Stoff aber bewegt wird, um von aufsen her geleitet und bestimmt zu werden.

Der zweite Teil bespricht das Handeln der Seele und dabei den Wertunterschied zwischen Seele und Körper, die Willensfreiheit, den Unterschied zwischen Mensch und Tier, die Affekte im allgemeinen, den Zorn, die Unsterblichkeit und deren Beweisgründe, mit denen Lactanz den Lucrez widerlegt. Es dürfte hier noch mehr wie im ersten Teile betont werden, dafs Lactanz kein dogmatischer oder philosophischer Autor ist, der den Zweck hat, schwierige Punkte aus der Philosophie oder Dogmatik vorzulegen und zu erläutern. Lactanz schreibt für die grofse Öffentlichkeit. Sein Zweck ist vorzugsweise ein apologetischer. Durch eine glänzende rhetorische Form sucht er die christliche Wahrheit auch für Ungläubige geniefsbar zu machen. Es kann da ganz wohl vorkommen, dafs vor der strengen theologischen Kritik manche seiner Ausdrucksweisen nicht zu bestehen vermag, wenn sie auch, richtig und zumal nach der damaligen Auffassung erklärt, einen angemessenen Sinn zulassen.

***Lic. Jos. Bautz:* Grundzüge der kath. Dogmatik. Zweiter Teil: 1) Die Lehre von Gott dem Schöpfer; 2) die Lehre von Gott dem Erlöser.** Mainz, Kirchheim; 206 S.

Es ist viel enthalten auf verhältnismäfsig wenigen Seiten. Aber man kann nicht sagen, dafs unter der knappen Form die Korrektheit des Inhalts leidet. Wer die katholische Lehre nach ihren verschiedenen Seiten hin klar hingestellt, positiv begründet und die Einwände dagegen kurz und bündig zurückgewiesen sehen will, dem ist mit diesen „Grundzügen" gedient. Ein eingehenderes Studium kann sich ganz wohl daran anschliefsen; denn der Verfasser verzeichnet mit Sorgfalt und guter Auswahl die einschlägliche Litteratur. Tiefere spekulative Erörterungen darf man freilich nicht hier suchen; der Verfasser schliefst sie bereits durch den Titel aus. Die Lehre von Gott dem Schöpfer behandelt der Verf. in vier Abteilungen. Dieselben haben den Titel: Die Schöpfung im allgemeinen, die Werke der Schöpfung im besonderen, die göttl. Vorsehung, die Sünde in der Menschenwelt. Es kommen also da zur Sprache die Freiheit der Weltschöpfung, die Zeitlichkeit der Welt, das biblische Sechstagewerk mit Zurückweisung des Darwinismus, die Entstehung der menschlichen Seele, der Unterschied zwischen Natürlichem und Übernatürlichem, die Ur-Gerechtigkeit im Paradiese, der Sündenfall der Engel, die Erbsünde und im Anschlusse daran die unbefleckte Empfängnis. Im zweiten Teile wird die Lehre vom Erlöser: den beiden Naturen und ihrer hypostatischen Einigung behandelt und im Anschlusse daran das Werk des Erlösers, die Erlösung im allgemeinen und das dreifache Amt Christi, besprochen. Keine der zahlreichen an diese Punkte sich anschliefsenden Kontroversen ist unberücksichtigt gelassen. Die Lehre von der Ur-Gerechtigkeit, der Erbsünde und der unbefleckten Empfängnis hätte an Klarheit und innerem Zusammenhange noch gewonnen, wenn sich der Verf. streng an Thomas gehalten haben würde, der bekanntlich, mit allen alten Scholastikern, annimmt, das Wesen der Ur-Gerechtigkeit habe sich im Bereiche der natürl. Kräfte gehalten, ihr Ursprung aber sei ein übernatürlicher, nämlich die heiligmachende Gnade in Adam, und danach sei die Ur-Gerechtigkeit selber etwas Übernatürliches, aliquid supernaturale, wenn auch ihrer Substanz nach keine gratia.

G. J. Waffelaert: Confessarius rite institutus ad impugnandam blasphemiam. Brugis, Vandenberghe-Denaux, 1889.

Mit der logischen Schärfe, reichen Belesenheit und der gereiften, ernsten Urteilskraft, welche den Verfasser auszeichnet, bekämpft in diesem Schriftchen der rühmlichst bekannte Moralist zu Brügge die Sünde der Gotteslästerung, indem er dem Beichtvater die wahre Schwere dieser Sünde lehrt, sowie die Art und Weise ihrer Bethätigung, und ihm die besten Mittel angibt, mit den verschiedenen Klassen der Gotteslästerer zu deren Heile im Beichtstuhle zu verkehren. Es handelt sich hier um eine wahre, leider immer weiter um sich greifende moralische Pest. Und nicht am wenigsten befördern jene Beichtväter diese Pest, die, weil die Sünde der Gotteslästerung eben so häufig und gewohnheitsmäfsig begangen wird, selber nach und nach sich die Schwere derselben verbergen und nicht mit dem gehörigen Ernste dagegen auftreten. Leider helfen darin so manche Moralbücher. Mögen recht viele Beichtväter dieses Schriftchen lesen. Keiner wird es ohne Nutzen für seine Seele aus der Hand legen.

Dr. Arthur König, Professor der Theologie: **Der katholische Priester vor 1500 Jahren.** Priester und Priestertum nach der Darstellung des h. Hieronymus. Breslau, Aderholz.

Vorliegende Schrift ist der fast unveränderte Abdruck einer Reihe von Artikeln, die im „Schlesischen Pastoralblatt" veröffentlicht wurden. Wir wünschten, dafs sie in jedes Priesters Hände käme, so belehrend und herzerwärmend ist sie. Es kann gar nicht fehlen, dafs der Priester, welcher diese Stellen aus Hieronymus, wie sie der Verfasser verständnisvoll gemäfs den priesterlichen Obliegenheiten miteinander verbunden hat, nicht nur liest, sondern tief betrachtet, von heiliger Begeisterung für seinen erhabenen Beruf erfüllt wird. Wir sagen, man solle diese Stellen betrachten. Wir heben damit nur hervor, was mit den da angeführten Worten des heiligen Kirchenlehrers wie etwas Selbstverständliches verbunden ist. Man kann eben keine der vorgelegten Stellen lesen, ohne unwillkürlich in das eigene Herz zu greifen, Vergleiche anzustellen und entsprechende Vorsätze zu fassen.

Man spricht heutzutage viel vom verderblichen Einflusse des Staatskirchentums und fordert die unbeschränkte Freiheit der Kirche. Gewifs mit vollem Recht. Aber worin besteht die erste Bedingung, um diesem Einflusse vorzubeugen, ohne welche keinerlei Kampf gegen solches unberechtigtes Einmischen des Staates in kirchliche Verhältnisse etwas nützen kann? Der Priester achte sich selbst. Er halte seine priesterliche Würde für zu grofs, als dafs er bei staatlichen Behörden um eine gute Pfründe oder eine höhere Stellung betteln gehe; dadurch setzt er den von Gott ihm übertragenen Stand der Verachtung aus. Deshalb betonte Leo XIII. in seinem Briefe an den Erzbischof von Köln, in welchem er aussprach, er hätte die Anzeigepflicht, unter noch zu bestimmenden Modalitäten, dem Staate zugestanden und so den aditus zum Frieden geöffnet; der Papst, sagen wir, betonte, es seien ja nun die Priesterseminare wieder offen, in welchem die Kandidaten des Priestertums mit echt priesterlichem Geiste erfüllt werden können.

Leo XIII. wies damit auf den Anteil hin, den jeder Priester dadurch, dafs er seine Würde achtet und damit dem echt kathol. Geiste genügt, an der Paralysierung alles unberechtigten Einflusses von seiten des Staates nehmen kann. Sei jeder Priester, im Bewufstsein der Auserwählung von

oben her, die ihm zu teil geworden, innerlich unabhängig; dann ist dem sog. Staatskirchentume der Giftzahn ausgebrochen.

Wir müssen jedes Extrem vermeiden. Das eine ist so gefährlich wie das andere. Bis hinauf zur Wahl der ersten Diakone hat die Kirche stets einen gewissen Anteil an der Auswahl ihrer speciellen Diener den Laien bewilligt. Die Art und Weise dieses Anteils ward, je nach den Umständen, frei bestimmt von der höchsten kirchlichen Obrigkeit. Nie hat die Kirche gewollt, dafs ihr Priestertum eine vom Volke abgeschlossene Kaste sei, die sich rein aus sich ergänze. Das finden wir wohl bei vielen Sekten; jedoch nie bei der Kirche Gottes. Diese will im besten Sinne des Wortes eine Volks-, eine katholische Kirche sein, wo die Gläubigen folgen den einmal aufgestellten Priestern, diese aber, wie Augustin in seiner Regel sagt, „in ihrem Herzen zu Füfsen liegen den Gläubigen“ und deren Bestes allein zur mafsgebenden Richtschnur ihres Handelns machen. Das besondere Priestertum in der Kirche dient dem Allgemeinen, kraft dessen jeder Gläubige sich selbst, nämlich seinen Besitz, seinen Körper und seinen Willen, geistiger Weise aufopfert dem Allmächtigen. Dies ist die heilige Einheit, welche die Kraft der Kirche bildet. Welcher Priester am vorzüglichsten und am eifrigsten dient dem Besten der ihm anvertrauten Seelen und des ganzen christlichen Volkes, der wird seiner Würde und, setzen wir dazu, seiner Bürde, am ersten gerecht werden.

Diese Gedanken wurden unwillkürlich in unserm Innern lebendig, als wir in dieser neuen, geisterhebenden Schrift des Herrn Verfassers die Worte lasen, mit welchen Hieronymus die Erhabenheit der priesterlichen Würde, die Wichtigkeit und den weiten Umfang der dazu erforderten Vorbereitung, die dem Priester nötigen Tugenden und die hocherhabenen, schweren Obliegenheiten des priesterlichen Amtes schildert. Die Bildung des Herzens durch die schwersten Tugenden ist da nicht minder erheischt wie die Bildung des Verstandes durch alle Arten von Wissenschaft. Man darf beim Priester nicht fragen, was ist ihm notwendig; man mufs da vielmehr fragen, was ist ihm nicht notwendig. Profanwissenschaft geziemt sich für den Priester ebenso gut wie die eigentl. theologische Wissenschaft.

Der Verfasser charakterisiert kurz, aber treffend die Frage nach dem Nutzen der heidnischen Autoren für den Priester. Dies steht ja nicht in Frage, ob überhaupt die sog. klassischen Autoren gelesen werden sollen. Wer dies bestreiten wollte, würde sich mit dem ganzen christl. Altertum und mit der ganzen Scholastik, den Aquinaten an der Spitze, in Widerspruch setzen. Aber dies ist verkehrt, dafs man die klassischen Autoren zur Grundlage aller weiteren Entwicklung im Schüler machen will. Das Christentum soll danach erst sich aufbauen auf der sog. klassischen Bildung. Wollte man der Weisung folgen, die der hl. Hieronymus gibt und zuerst das Herz und den Verstand des Knaben stufenweise durch die Wahrheiten der heil. Schriften bilden, wie dies von unserm Kirchenlehrer S. 22 geschildert wird, so würde das Studium des klassischen Altertums vielmehr den Gesichtspunkt des Schülers erweitern, als dafs es denselben jetzt oft beengt und ihn von der Wertschätzung der übernatürlichen Offenbarung abzieht. Der Schüler würde den Sinn auffassen, welcher den mythologischen Ideeen des Altertums, gemäfs dessen ernstesten Vertretern selber, innewohnt, während er jetzt oft genug nur das Läppische und Unreine an selbigen behält und allmählich sein eigenes Herz dadurch verdirbt.

Es ist vollständig verfehlt, unreifen Kindern als Geistesnahrung Ideeen, die sich im Ovid oder auch im Homer oder Virgil finden, zu bieten; es müfste denn damit zum mindesten Hand in Hand gehen, und zwar auf seiten ein und desselben Lehrers, die ernste und anziehende Einführung in

die schönen Wahrheiten des Christentums, wie solche in den h. Schriften und in den Büchern der Väter sich finden. Gegen das klassische Heidentum, welches so viele fruchtbare Ideeen, einzig mit Hilfe der natürl. Vernunft, erkannt hat und in gewähltester, unerreicht dastehender Form vorlegt, ist niemand, der von wahrhaft katholischem Geiste erfüllt ist. Aber gegen das verdorbene Heidentum, gegen welches die ersten Leuchten selber der heidnischen Wissenschaft und Kunst gekämpft haben, mufs sich jeder Christ und jeglicher, der den Fortschritt des Menschengeschlechts liebt, mit aller Kraft wenden. Dieses verdorbene Heidentum besteht darin, dafs man den Menschen abschliefsen will gegen alles Höhere, Geistige: und besonders heutzutage besteht es darin, dafs man die sogen. klassischen Autoren mit aller Gewalt in Gegensatz bringt zum Christentum und somit zum wenigsten die gröfste Indifferenz gegen die Offenbarung aus ihnen schöpft, während doch in Wahrheit die Lehren dieser letzteren die Samenkörner der natürlichen Vernunft nur befruchten können und zu höherem Leben befähigen.

Hieronymus selber war ja in der ganzen klassischen Litteratur, wie kaum je einer, bewandert. Aber ihm diente sie, um desto höher zu schätzen die Weisheit Christi, welche berufen war, der schönen Form der Alten erst ihren angemessenen, den Menschengeist beseligenden Inhalt zu geben.

Es wäre sehr zu wünschen, dafs solche Aussprüche über das katholische Priesteramt und dessen erhabene Obliegenheiten auch aus andern Vätern gesammelt würden. Derartige Arbeiten würden geeignet sein, jenen Geist echt priesterlicher Opferwilligkeit und innerlicher Unabhängigkeit wieder zu entzünden, welcher in den Jahrhunderten der grofsen christlichen Väter so Staunenswertes leistete. Der Herr Verf. hat sich durch seine Schrift Anspruch auf Dankbarkeit von seiten eines jeden Priesters erworben.

Floistorf, Commern, Kreis Schleiden.

Dr. C. M. Schneider.

Sitzungsbericht der St. Thomas-Akademie in Luzern. 1889 und 1890.

Das genannte Institut hielt im Jahre 1889 sieben Sitzungen: drei öffentliche, welchem nicht nur die Aktiv-, sondern auch die Passiv-Mitglieder und andere eingeladene Zuhörer beizuwohnen pflegen, und vier Sitzungen, an denen nur die Aktivmitglieder sich beteiligen. Die erste öffentliche Sitzung fand im grofsen Saale des Priesterseminars statt den 12. März. An derselben hielt der Hochw. Herr Vice-Präses Portmann, Prof. theol., einen Vortrag über „Freiheit und Toleranz“ nach den Grundsätzen der Encyklika Papst Leo XIII. „de libertate humana“ (vd. Kathol. Schweizer-Blätter 1889. 2. Heft). — In der zweiten öffentlichen Sitzung, den 18. Juni, hielt Hochw. Herr Pfarrer Bieri von Romoos einen Vortrag über „die Weltschöpfung aus Nichts nach der Lehre des hl. Thomas“. (S. cont. Gent. l. II. c. 15. 16.) Er zeigte dabei, wie der hl. Lehrer die Irrtümer des modernen Materialismus zum voraus widerlegt hat (vd. Kathol. Schwz.-Bl. 1890. 1. Heft). — Hieran schlofs sich ein Vortrag vom Hochw. Herrn Präses N. Kaufmann, Prof. philos., über Giordano Bruno, sein Leben und seine Lehre. Der Vortragende wies nach, dafs die Lehre des von den Freidenkern gefeierten Bruno eine Verbindung des materialistischen Hylozoismus mit pantheistischer Aftermystik enthält, und der tiefere Grund der Bruno-Feier in Rom darin zu suchen ist, dafs der Nolaner als Vorläufer des modernen Monismus betrachtet wird. „Die monistische Wissenschaft in Deutschland erkennt im Pantheismus

G. Brunos die antizipierte moderne Naturphilosophie“, so schrieb der bekannte Darwinianer Professor Häckel an das römische Festkomitee, an dessen Spitze der Materialist Moleschott stand (vd. Kath. Schwz.-Bl. 1889. 3. Heft). — In der dritten öffentlichen Sitzung, den 26. November, sprach der Hochw. Herr Sekretär Thüring, Prof. theol., über „das Autoritätsprincip in der menschlichen Gesellschaft“. (S. th. II. II. Qu. 104 u. 105.) Er zeigte, wie wichtig die Betonung des Autoritätsprincips gegenüber den modernen Umsturztheorieen der Sozialdemokraten ist. — Ferner trug der Hochw. Herr Pfarrer Grüter von Ballwil vor über „die Moralstatistik und ihre Bedeutung für die Sozialethik“.

In den Sitzungen der Aktivmitglieder wurde der Disputation über das jeweilen vorgetragene Thema besondere Aufmerksamkeit geschenkt, während in den öffentlichen Sitzungen in der Regel keine Diskussionen gehalten werden. In der Sitzung vom 25. Januar referierte Herr Portmann über die Encyklika Leo XIII. „De libertate humana“; er zeigte dabei, wie sehr die Lehren des Aquinaten vom Oberhaupte der Kirche in dieser herrlichen Kundgebung des philosophisch und theologisch hochgebildeten Papstes berücksichtigt werden. Den 8. April referierte Herr Thüring in Fortsetzung der letztjährigen Erörterungen in betreff der Anthropologie des hl. Thomas über dessen Lehre von den menschlichen Seelenvermögen im allgemeinen (S. th. I. Qu. 77 u. 78). — Den 29. Oktober hielt Herr Portmann einen Vortrag über das System in den Quaestiones disputatae des hl. Thomas. Dieser Vortrag, den der Verfasser in erweiterter Form in dieser Zeitschrift zu veröffentlichen gedenkt, wird ohne Zweifel anregen zum Studium des bedeutungsvollen Werkes, das oft weniger berücksichtigt wird als die beiden Summen des hl. Lehrers. — Endlich in der Sitzung vom 27. November sprach Herr N. Kaufmann über den Positivismus des französischen Philosophen August Comte. (Veröffentlicht in den Kathol. Schweizer-Blättern 1890. 2. Hft.)

Im Jahre 1890 wurden acht Sitzungen gehalten: drei öffentliche und fünf der Aktiv-Mitglieder. In der ersten öffentlichen Sitzung, den 11. März, sprach Herr Portmann über „den höchsten Abschlufs der menschlichen Erkenntnis nach der Lehre des hl. Thomas“. (S. theol. I. Qu. 88.) — In der zweiten Sitzung, den 17. Juni, sprach Hochw. Herr Seminarregens Segesser, Prof. theol., über „die Bestimmung des Menschen“, „de fine hominis“ (S. theol. I. II. Qu. 1—5); Herr Grüter trug sodann die Fortsetzung seiner Arbeit über die Moralstatistik vor. — In der dritten öffentlichen Sitzung, den 18. November, führte Herr Thüring die Lehre des Aquinaten über die Willensfreiheit vor „de libero arbitrio“. (S. theol. I. Qu. 83. cf. I. II. Qu. 10.) Er widerlegte dabei auch die Einwürfe moderner Gegner. — Sodann referierte Herr N. Kaufmann über die Sitzung der philosophischen Sektion der Görres-Gesellschaft zu Augsburg, den 3. Sept. 1890, besonders über seinen Vortrag „das Kausalitätsprincip und seine Bedeutung in der Philosophie“. (Wird im philos. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft veröffentlicht werden.)

In den Sitzungen der Aktiv-Mitglieder wurden folgende Themata behandelt: In der Sitzung vom 31. Januar trug Herr Thüring vor über die intellektiven Vermögen der menschlichen Seele „de potentiis intellectivis“ (S. theol. I. Qu. 79); den 28. Februar sprach Herr N. Kaufmann über die Thätigkeiten des Intellektes (S. theol. I. Qu. 84 ff.) und referierte dabei über seine Kontroverse in betreff der thomistischen Erkenntnislehre mit Pfarrer Isenkrahe (vd. Philos. Jahrbuch der G.-G.). — Den 17. Juli führte Herr Pfarrer Grüter ein Bild vor von der Kanzelberedsamkeit des berühmten Predigers in der Notre Dame in Paris, P. Monsabré O. P.; er

zeigte, wie sehr dieser Kanzelredner die Lehre des hl. Thomas in seinen Vorträgen berücksichtigt. — Den 28. Oktober wurde im Anschlufs an einen bezüglichen Vortrag des Herrn Thüring disputiert über die Lehre des Aquinaten von der Willensfreiheit. — Endlich den 16. Dezember gab Herr Portmann im Anschlufs an seinen früheren Vortrag über die Quaest. disput. ein specielles Referat über die Quaest. „de Veritate".

Möge die St. Thomas-Akademie in Luzern, welche zwar in bescheidenen Verhältnissen wirkt, aber, wie der Leser aus dem obstehenden Bericht entnehmen kann, eine rege, zielbewufste, wissenschaftliche Thätigkeit entfaltet, unter dem hohen Protektorat der kirchlichen Lehrautorität stetsfort bestens gedeihen.

Luzern, im Dezember 1890.

N. Kaufmann, Canon.
Prof. philos., d. z. Präses.

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

A. Zeitschriften für Philosophie und spekulative Theologie.

Annales de philosophie chrétienne. CXXI, 5. u. 6. Heft, CXXII, 1. Heft 1891. *M. Hébert:* La métaphysique de l' inconscient 401. *Ch. Charaux:* L'Angelus 430. *Ackermann:* La notion de liberté chez les grands philosophes; — chez S. Thomas et les scolastiques (Fortsetzung; vgl. V, 510 dieses Jahrb.) 448. *Aus. Franchi:* Le criticisme et la science moderne 497. *Th. Desdouits:* La contradiction radicale du déterminisme 524. *L. Ollé-Laprune:* La philosophie et le temps présent 535. *A. Barberis:* Des symboles mathématiques que l'on pourrait employer en logique 553. CXXII, 58. *P. Derennes:* La division des facultés de l'âme d'après les scolastiques 567. *A. Ackermann:* Les facultés de l'âme chez les anciens et chez les modernes 584. *Domet de Vorges:* La perception et la psychologie thomiste; — des sens externes; de la vue 5. *Van den Gheyn:* La définition de la religion d'après S. Thomas 36. *G. Léchalas:* La géométrie des espaces à paramètre positif 75. *Mgr. d'Hulst;* Résumé des conférences de Notre-Dame: Les fondements de la moralité 80.

Divus Thomas. Vol. IV. (Annus XI) 11. — 14. fasciculus 1891 *P. de Groot:* De auctoritate S. Thomae Aqu. 161. 193. *A. Rotelli:* Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. III qu. 1—26 (Forsetzung; vgl. V, 510 a. a. O.) 165. 196. *J. B. Chabot:* Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. I qu. 27—43 (Fortsetzung; vgl. V, 510 a. a. O.) 169. 201. *J. D. P.:* Quarta via S. Thomae ad demonstrandam Dei existentiam (Fortsetzung; vgl. V, 510 a. a. O.) 172. *J. B.:* De immaculata B. M. Virginis conceptione (Fortsetzung; vgl. V, 510 a. a. O.) 174. 205. *Semeria:* Analysis actus fidei iuxta S. Thomam et iuxta recentiores theologos (Fortsetzung; vgl. V, 510 a. a. O.) 182. 208. *Ermoni:* Commentarium in Opusculum S. Thomae Aqu. De verbo (Fortsetzung; vgl. V, 510 a. a. O.) 177. *Vinati:* Relationum definitio et divisio ad mentem S. Thomae 185. *Ermoni:* Existentia dei et philosophus christianus 214. Secundus conventus oecumenicus doctorum catholicorum 218. Ephemeridum pertractantium de re philosophica ac theologica annua recensio 222.

Philosophisches Jahrbuch. IV. Band 2. Heft 1891. *Kaufmann:* Das Kausalitätsprincip und seine Bedeutung für die Philosophie (Schlufs; vgl. V, 511 a. a. O.) 105. *Gutberlet:* Der Kampf um die Willensfreiheit (Schlufs: vgl. X, 255 a. a. O.) 119. *Wolff:* Lotzes Metaphysik 138. *Thill:* Das Fundamentalprincip aller Wissenschaften 161.

B. Aus Zeitschriften vermischten Inhaltes.

Stimmen aus Maria-Laach. XL, 3. Heft. *Granderath:* Das undogmatische Christentum (Schlufs; vgl. V, 511 a. a. O.) 274.

Theologische Quartalschrift. LXXIII, 1. Heft 1891. *Schanz:* Die Kirche und die Sakramente 3. *Koch:* Die Auktorität des hl. Augustin in der Lehre von der Gnade und Prädestination 95.

NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Alaux: Le problème religieux au XIXe siècle; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* 121, 595.

Bäumker: Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie (vgl. V, 511 a. a. O.); bespr. von *Adlhoch* im *Philos. Jahrbuch* 4, 172; von *Offner* in der *Litt. Rundschau* 17, 75 (Schlufs).

Baumann: Geschichte der Philosophie nach Ideeengehalt und Beweisen. Gotha 1890; bespr. von *Braig* im *Philos. Jahrbuch* 4, 168.

Dalponte: Compendium theologiae dogmaticae specialis. Trient 1890; besprochen von *Morgott* in der *Litt. Rundschau* 17, 103; im *Augustinus* VIII, 43.

Dörholt: Die Lehre von der Genugthuung Christi (vgl. V, 511 a. a. O.); bespr. von *Seiler* in der *Litt. Rundschau* 17, 139; im *Augustinus* VIII, 44.

Elbel: Theologia moralis. Paderborn 1891; bespr. in der *Litt. Rundschau* 17, 143; im *Augustinus* VIII, 34.

Lehmkuhl: Theologia moralis. 6. Aufl. Freiburg 1890; bespr. im *Augustinus* VIII, 42.

Lorenzelli: Philosophiae theoreticae institutiones secundum doctrinas Aristotelis et S. Thomae traditae. Romae 1890; besprochen im *Divus Thomas* 4, 190.

Naville: Le libre arbitre; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* 121, 477.

Naville: La science et le materialisme. Paris 1891; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* 121, 599.

Pesch: Gott und Götter. Freiburg 1890; bespr. von *Gutberlet* im *Philos. Jahrbuch* 4, 185.

Preyer: Wissenschaftliche Briefe von Gustav Theodor Fechner und W. Preyer. Leipzig 1890; bespr. von *Pfeiffer* im *Philos. Jahrbuch* 4, 168.

Schuler: Der Materialismus. Berlin 1890; bespr. von *Perger* in den *Stimmen aus Maria-Laach* 40, 343.

Van den Gheyn: La religion, son origine et sa definition. Gand 1891; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* 121, 602.

Werner: Der Paulinismus des Irenäus. Marburg 1889; bespr. von *Funk* in der *Theol. Quartalschrift* 73, 151.

DIE SYSTEMATIK IN DEN QUAESTIONES DISPUTATAE DES HL. THOMAS VON AQUIN.

Von Kanonikus Professor A. PORTMANN.

3. Die Quaest. disput.: de veritate und de potentia. — Das ausgesprochenste und grofsartigste System der quaest. disput. bilden unbedingt die zwei, auch extensiv gröfsten Abhandlungen de veritate und de potentia. Die geschichtliche Betrachtung hat gezeigt, dafs die erstere im Anfang der öffentlichen Lehrthätigkeit des Heiligen in Paris, die letztere am Schlufs derselben eben dort entstanden ist und gleichsam die logische Ergänzung der erstern bildet; ebenso dafs von cp. 21 de veritate an ein ganz neuer Abschnitt de bono beginnt, der nicht mehr unter den allgemeinen Titel pafst. Daraus schlossen wir, dafs unter den zwei Aufschriften de veritate et potentia eigentlich drei Abhandlungen enthalten sind: de veritate, de bonitate oder voluntate und de potentia, welche von cp. 8 de potentia an geschlossen werden mit einer Betrachtung der Trinität, die die drei Potenzen: Macht, Weisheit und Güte in urbildlicher Vollkommenheit und persönlich darstellt. Eine übersichtliche Darlegung beweist nun auch aus innern Gründen die systematische Zusammengehörigkeit der drei Traktate. Logisch, nämlich unter dem Gesichtspunkt der trinitarischen Urbildlichkeit würde dabei in erster Linie in Betracht kommen: de potentia, weil die Macht dem Vater appropriiert wird, allein methodische Gründe lassen uns hier besser historisch vorgehen, um zu sehen, wie das ganze System aus dem ersten Ansatz, sich ergänzend, herauswächst und so kommt zuerst in Betracht:

a) Die quaest. disput.: de veritate. Wie bereits bemerkt, geht die Abhandlung de veritate eigentlich nur bis zu qu. 21 unter besagtem Titel, von wo an dann de bono beginnt; nur bis hierher wollen wir daher auch hier den Gegenstand betrachten. Und da zeigt sich denn, dafs dieser Traktat vielleicht die universalste Erkenntnislehre ist, die jemals geschrieben wurde, die in gewaltigen Konturen die ganze Erkenntnisthätigkeit von den höchsten bis zu den niedrigsten Intelligenzen in absteigender Reihe zeichnet: in Gott, seinen Ideen, dem Logos der Providenz

und Prädestination, qu. 1—8; in den Engeln und ihren absteigenden Erleuchtungen und Lokutionen, qu. 8 u. 9; im Menschen und zwar nach seiner natürlichen und übernatürlichen Erkenntnisweise und gegenseitigen Belehrung: in Vernunft, Glauben, Ekstase, urständlicher und jenseitiger Erkenntnis, qu. 10—20; und endlich in der Menschheit Christi, in welcher sich wieder alle absteigend betrachtete Erkenntnis der Kreaturen in höchster Einheit sammelt und mit dem Ausgangspunkt, der göttlichen, hypostatisch verbindet, qu. 20. Dies in kurzen Zügen die grofsartige Konzeption des Ganzen.

Eingeleitet wird dasselbe durch eine Abhandlung über die Wahrheit im allgemeinen, de veritate, qu. 1. Es wird der Begriff der Wahrheit bestimmt: sie ist nicht schlechthin identisch mit dem Sein, sondern bezeichnet eine Beziehung dazu, nämlich die adaequatio rei cum intellectu od. intellectus cum re (subjektive und objektive Wahrheit), a. 1. Man kann nun die Dinge zunächst auf das göttliche Denken beziehen. Insofern sie alle in Gottes Geist ideell vorgebildet sind, ist die Wahrheit primär in ihm, die göttlichen Ideen sind das Mafs aller Wahrheit, die Dinge sind nur insofern wahr, als sie ihnen entsprechen, und die menschliche Wahrheit ist erst eine sekundäre, aus den in den göttlichen Ideen begründeten Dingen entnommene, a. 2. Sie besteht wesentlich in dem richtigen Urteil, a. 3; darum gibt es in Gott eigentlich nur Eine Wahrheit, im menschlichen Intellekte soviele als richtige Urteile, a. 4; die Wahrheit der Dinge ist auch in Gottes Ideen eine ewige, dagegen in dem menschlichen Denken eine zeitliche und veränderliche; in den Dingen selbst liegt etwas Ewiges, ihr begriffliches Wesen, und etwas Zeitliches, die kontingente Veränderlichkeit, a. 5 u. 6. Endlich, da alle Wahrheit der Dinge in Gott begründet ist, stammt auch alle Wahrheit von ihm; in der subjektiven Aufnahme derselben dagegen in den menschlichen Geist, ist zwar kein Irrtum im Sinneneindruk, wohl aber in dem falschen Urteil des Geistes, a. 8—12. Nach dieser Begriffsbestimmung der Wahrheit von höchsten Gesichtspunkten aus werden nun die verschiedenen Erkenntnisweisen der Wahrheit näher untersucht; zunächst die göttliche.

a) Von der göttlichen Erkenntnis, de scientia Dei handeln qu. 2—8. In kühnem Gedankenfluge erhebt sich hier der heilige Lehrer zu den höchsten Ahnungen des absoluten Erkennens und betrachtet dasselbe zunächst an und für sich, qu. 2, dann in der göttlichen Ideenwelt, qu. 3, die ausgesprochen ist in dem Logos, qu. 4, und endlich in den Plänen der Vorsehung, qu. 5, und Prädestination, qu. 6, die gleichsam niedergeschrieben ist in dem liber vitae, qu. 7. Auch nur ein flüchtiger Überblick über den

Inhalt dieser Quästionen zeigt die Reichhaltigkeit und die logische Vollständigkeit der grandiosen Untersuchung.

In qu. 2 de scientia Dei wird einleitend gezeigt, dafs das göttliche Erkennen real eins ist mit seinem Wesen und darum ebenso absolut und unendlich wie dieses, a. 1. Dann aber fragt es sich nach seinem Objekt; und dieses ist zuerst Gott selbst, die göttliche Selbsterkenntnis, a. 2, dann das Kreatürliche, a. 3, und nun wird nachgewiesen, besonders gegen die Averroisten, dafs Gott auch die einzelnen Wesen eigentlichst erkennt, a. 4 u. 5, und nicht nur das, sondern auch alle blofsen Möglichkeiten, a. 7—11, besonders dann auch die zukünftig freien Handlungen der Geschöpfe, a. 12 u. 13, und das Böse, a. 15, was eben von den Averroisten geleugnet wurde.

Als im Weltschöpfer mufs in Gottes Erkenntnis besonders die Erkenntnis oder der Plan der Weltdinge gelegen sein, die Betrachtung dessen führt zu einer christlichen Ideenlehre. Qu. 3 behandelt dieselbe viel weitläufiger als die parallele qu. 15 der S. theol. Sie umfafst 8 art., wie jene nur 3, insbesondere wird die gegen die platonische Ideenlehre wichtige Frage näher untersucht, ob die Ideen sich decken mit den Gattungs- und Artbegriffen oder ob sie auch auf die accidentia und singularia gehen und wird letzteres bejaht, a. 7 u. 8. — Diese göttliche Selbsterkenntnis und Ideenwelt wird nun ausgeprochen im Logos, und so kommt in diesem Zusammenhang die Logoslehre zur Sprache, qu. 4. Es wird zunächst entwickelt, wie die göttliche Erkenntnis zu einem persönlichen Ausdruck gelangt, a. 1—4; besonders schön und tiefsinnig aber ist die Ausführung, welche die Logoslehre unmittelbar mit der Ideenlehre kombiniert; wie nämlich der Vater im Logos den Begriff oder die Idee jeglicher Kreatur ausspricht, a. 4 wie die Dinge deshalb sogar wahrer im Logos als in sich selbst sind, a. 6, und so in ihm gleichsam Leben und geistigen, ewigen Bestand haben, a. 8. —

Wird die göttliche Erkenntnis kombiniert zugleich mit dem Willen, so entsteht daraus die Vorsehung und Prädestination, wovon qu. 5—8. Die Lehre von der Providenz, qu. 5, wird hier nicht in der Ausdehnung gelehrt wie in dem gewaltig konzipierten Traktat: de gubernatione rerum der Summ. theol. Doch werden immerhin einzelne Punkte genauer als dort untersucht, besonders wie sich die Vorsehung auch auf die vernunftlosen Wesen ausdehne und die Defekte in ihnen keine Instanz gegen jene bilden, a. 3—5, spec. 6. Dabei kommt wie in der Summ. der Gedanke zur Ausführung, dafs Gott teilweise unmittelbar die Plane seiner Vorsehung ausführt, teils mittelbar, besonders durch die Engel

und dies insbesondere auch rücksichtlich der körperlichen Kreaturen, a. 8—10. — Die Vorsehung bezüglich des ewigen Heiles der vernünftigen Kreaturen wird Prädestination genannt und davon handeln qu. 6 u. 7. Auch diese Abhandlung stimmt so ziemlich mit der gleichnamigen in der Summ. theol. I qu. 23 u. 24, nur bietet die Betrachtung des liber vitae hier 8 wie dort 3 art. und wird insbesonders das Appropriationsverhältnis desselben zum Logos näher untersucht. — So wird also in den qu. 2—8 die Wahrheit und Erkenntnis zunächst von höchsten Gesichtspunkten aus in Gott selbst und nach all ihren Beziehungen betrachtet: als scientia theoretica in der göttlichen Selbsterkenntnis und als practica in der Providenz und Prädestination. Von da steigt nun der hl. Lehrer hinab zu der Betrachtung der geschöpflichen Wahrheit und Erkenntnis, und zwar zunächst der obersten und höchsten in den Engeln.

β) Die Abhandlung de cognitione angelorum umfafst qu. 8 u. 9 und gliedert sich in eine Betrachtung der englischen Erkenntnis an und für sich, qu. 8, und der Mitteilung der Erkenntnis an andere, qu. 9. — Was den erstern Punkt anbetrifft, so werden wesentlich die gleichen Fragen aufgestellt wie in der S. theol., nur ist hier die Abhandlung über die Gotteserkenntnis eine viel eingehendere als dort. Es bestimmt nämlich der hl. Lehrer die Erkenntnis der Engel näher nach ihrem Objekt: als Erkenntnis dessen, was über dem Engel, Gott; dessen, was in ihm, die Selbsterkenntnis; und dessen, was unter ihm ist, Mensch und Natur. Über ihm erkennt der Engel Gott, a. 1—6, aber durch seine blofs natürlichen Erkenntniskräfte schaut er nicht sein Wesen, sondern erkennt ihn nur analog, a. 1. Das Wesen Gottes erkennt auch der reine Geist wie die Seligen nur durch das lumen gloriae, ohne es jedoch auch so jemals ganz zu begreifen, a. 2 u. 3; in dieser Gottesschau erkennt nun der Engel auch die Ideen der Dinge und durch sie mittelbar die Dinge selbst, aber nicht alle, sondern nach Mafsgabe der mehr oder weniger vollkommenen Gotteserkenntnis, a. 4 u. 5. — Die Selbsterkenntnis des reinen Geistes ist eine Selbstdurchschauung seiner einfachen Geistsubstanz, a. 6 u. 7; die materiellen Dinge aber erkennt er durch anerschaffene Ideen, und da kommt denn die Theorie von den anerschaffenen Ideen der Engel zur Entwicklung, ähnlich wie in der Summe, a. 8—12. Mit der Ausführung, dafs die Geister bei aller Vollkommenheit ihrer Erkenntnis doch nicht das Zukünftige und die innern Gedanken des Menschen erkennen, a. 12 u. 13, wird die Grenze derselben angegeben. Die ganze Untersuchung wird geschlossen mit der Bestimmung der augustinischen Aus-

drücke cognitio matutina und vespertina, d. i. die englische Erkenntnis der Dinge durch die Schau der göttlichen Ideen oder durch die eigenen Ideen, a. 16.

Der leitende tiefsinnige Gedanke über die illuminatio und locutio angelorum, qu. 9, ist der wie in der Summe, dafs eine Erleuchtung immer nur von oben nach unten ausgeht, also von den höhern Engelkreisen auf die niedern, die dadurch auch eine purgatio ab ignorantia erfahren, a. 1—7 u. cf. S. theol. I. qu. 106. — Von der Betrachtung der Erkenntnis der Engel steigt der englische Lehrer hinab zu der nächstniedern, nämlich derjenigen des Menschen.

γ) De cognitione humana handeln qu. 10—20. Es ist eine vollständige philosophisch theologische Erkenntnislehre, aber auch da wieder nach absteigender Ordnung angelegt: indem zuerst die Erkenntnis betrachtet wird, die an die nächsthöhere der Engel angrenzt: de mente, qu. 10, und die Mitteilung derselben an Niederere analog der locutio angelor.: de magistro, qu. 11; dann deren übernatürliche Erhebung in der prophetia, qu. 12, dem raptus, qu. 13, und dem fides, qu. 14, hierauf, wieder absteigend, die ratio inferior, qu. 15, die synderesis, qu. 16, und conscientia, qu. 17, und endlich, noch auf die andern Erkenntnisweisen des Menschen vor- und rückwärts schauend: de cognitione primi hominis, qu. 18, und de cognitione animae post mortem, qu. 19. Es ist das eine so grofsartige Konzeption des ganzen Gegenstandes, gleichsam auf deduktivem Wege abwärts steigend, dafs wohl keine gewaltiger aufgefafste und universaler gedachte Erkenntnislehre aufzuweisen sein dürfte.

Mit der Abhandlung de mente von der Vernunft, qu. 10, knüpft, wie bemerkt, Thomas unmittelbar an die vorher betrachtete cognitio angelor. an, indem nach seiner Ansicht es in der Natur so geordnet ist, dafs das Höchste der nächstniedern species der Kreaturen in einer höchsten Analogie an das Niederste der nächsthöhern species anstreift (cf. qu. 15 a. 1). Und so ist ihm der mens das höchste im menschlichen Geiste, illud quod est altissimum in virtute ipsius, a. 1, darum aber doch nicht, wie später gezeigt wird (ibid. qu. 15), eine von der ratio spezifisch verschiedene Seelenpotenz oder gar im pseudomystischen Sinn aliquid divinum, sondern das Vermögen der ruhenden, oder nach Analogie der intuitiven Erkenntnis der Engel, der kontemplativen Betrachtung der höchsten Wahrheiten nach dem schliefsenden induktiven Aufstieg der ratio. Er ist insofern nicht die Seelensubstanz, sondern deren höchste Potenz, a. 1, welche, weil man ein sinnliches und geistiges Gedächtnis unterscheiden mufs, auch

ihre habitus in sich aufbewahrt, a. 2 u. 3. Es wird nun das Objekt der Vernunfterkenntnis bestimmt, rücksichtlich dessen, was unter ihr ist, das Materielle, was in ihr ist, die Selbsterkenntnis, a. 8. u. 9, und was über ihr ist, die Gotteserkenntnis. Weil die Abstraktion des Menschen vom Sinnlichen ausgeht, so mufs sie auch Materielles erkennen, a. 4 u. 6, aber dasselbe nur durch die Sinne und Vorstellung konkret, von sich aus aber abstrakt auffassen, a. 5. Weil dann der mens oder die Vernunft die höchste Seelenpotenz ist, so mufs in ihrer höchsten Bethätigung, also im Gottesgedanken, vor allem ein Abbild der Trinität gelegen sein, a. 7, und mit ihrem Auge, obwohl es durch die Sünde verdunkelt ist (a. 9. c. 6), vermag der Mensch zwar nicht Gott zu schauen, a. 11, aber doch mit Gewifsheit seine Existenz zu beweisen, a. 12, dagegen nicht die Dreiheit der göttlichen Personen, a. 13. — Wie nun die Erleuchtungen der höhern Engel durch illuminatio und locutio an die niedern mitgeteilt werden können, so können die Engel selbst wieder belehrend auf den Menschen und der aktuell die Weisheit besitzende Mensch auf den andern, der dieselbe erst potentiell besitzt, als Lehrer erleuchtend einwirken. In diesem Zusammenhang wird darum, qu. 11, de magistro abgehandelt, eine Quaestio, welche mehr noch als die parallele der S. theol. I. qu. 117 a. 1 manche interessante pädagogische Gesichtspunkte eröffnet.

Immerhin vermag aber doch alle kreatürliche Belehrung den Menschen nicht über eine blofs natürliche Erkenntnis zu erheben; das vermag nur Gott durch seine höhere Erleuchtung in Prophetie, raptus, und fides und so wird dann in diesem Gedankengang die höhere, übernatürliche Erkenntnis des Menschen betrachtet. Und zwar vorab: de prophetia, qu. 12. Die Prophetie ist nächst dem raptus die höchste Erleuchtung, die der Mensch hienieden erhalten kann; welche gleichsam die Mitte hält zwischen der visio beatifica in den Seligen und der gewöhnlichen Glaubensgnade, die aber selbst wieder verschiedene Grade hat. Als mehr in die Theologie gehörend wird der Gegenstand im allgemeinen weitläufiger in der Summa behandelt, (cf. II. II. qu. 171—175), doch werden einzelne spezielle höchst interessante Fragen hier einläfslicher besprochen, wie: ob es auch eine natürliche Disposition zur Prophetie gebe, a. 3 u. 4, was abgewiesen wird; ob der Prophet im Spiegel der Ewigkeit schaue, a. 6, inwiefern der menschliche Geist durch Erleuchtung der Engel zur Aufnahme des göttlichen prophetischen Lichtes disponiert werde, a. 8, und je nach dem Vorherrschen des letztern der prophetische Zustand ein vollkommener sei und dgl. a. 7—14. —

Höher noch als in der Prophetie ist die übernatürliche Erleuchtung im raptus, in der „Entrückung“, qu. 13, a. 1—5. Im Begriff „Entrückung“ liegt die abstractio a sensibus und die momentane visio beatifica. Nach 2 Cor. 12. 2 hatte diese der hl. Paulus, und es ist nicht konvenient für ihn, den Völkerapostel, dies nicht anzunehmen, wo schon etwas Ähnliches vom gröfsten Propheten des Alten Bundes, Moses, angenommen werden mufs, nach Num. 12. 8. — Der gewöhnliche Grad der übernatürlichen Erleuchtung endlich ist der Glaube. Die Untersuchung de fide qu. 14 behandelt, wie das für eine Erkenntnislehre entsprechend ist, hier mehr nur die psychologische und noëtische Seite des Gegenstandes und entspricht insofern besonders der qu. 1, 2 u. 4, der gleichnamigen Abhandlung in der S. th. II. II., wo daneben dann mehr noch die theologischen und moralischen Fragen zur Betrachtung kommen. Dagegen sind dann die psychologischen Fragen hier um so weitläufiger und einläfslicher besprochen: Es wird die Definition, credere est cum assensu cogitare, begründet, a. 1, die Bestimmung des Glaubens Hebr. 11, 1 fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium spekulativ gerechtfertigt, a. 2, die Seelenpotenz, die Trägerin des Glaubens ist, bestimmt, a. 4, die Freiheit desselben verteidigt a 3, die Frage über lebendigen und toten Glauben lichtvoll erörtert, a. 5, 6 u. 7, bei der Bestimmung des Objektes des Glaubens, a. 8, besonders auch die Kontroverse disputiert utrum fides possit esse de rebus scitis, was Thomas negiert, a. 9, und endlich wird die Notwendigkeit des Glaubens zum Heile, und zwar eines mehr oder weniger expliciten, bewiesen, a. 10 u. 11, wo dann auch die tröstliche Entwicklung vorkommt, dafs Gottes Vorsehung jedem Menschen, auch dem Heiden, die notwendigen Stücke des Glaubens vermittle vel per internam inspirationem, vel per aliquem fidei praedicatorem, cf. a. 11 ad. 1. Der Glaube aber ist durch alle Zeiten derselbe: die wahre Religion in der vor- und nachchristlichen Zeit, die nur in der Zahl der Offenbarungen und deren Definitionen gewachsen, sich aber nicht innerlich verändert hat, a. 12.

Nachdem so die übernatürliche Erleuchtung und Ergänzung des höchsten intellektiven Teiles des Menschen, des mens, erörtert ist, steigt der hl. Thomas zur Betrachtung des niedern Teiles des Intellektes, nämlich des Verstandes hinab in der qu. 15 de superiori et inferiori ratione. Er führt aber da gleich aus, was gegen alle Pseudomystik wichtig ist, dafs an und für sich Verstand und Vernunft nicht verschiedene Seelenvermögen, sondern nur verschiedene Bethätigungen derselben Potenz sind, insofern

man nämlich das abstrakte Denken und Schliefsen Verstand, die kontemplative Betrachtung der zu höchst erschlossenen Wahrheiten oder das höchste Schliefsen und Denken Vernunft nennt, a. 1 u. 2. In diesem Zusammenhang wird dann die Entwicklung des Erkenntnisprozesses geschildert und besonders im Verhältnis zu Engel und Natur der Gedanke ausgeführt, dafs im Menschen die Erkenntnis der Dinge über und unter ihm sei: per modum cognoscentis. Weil nun so der Verstand mehr auf das Irdische und damit auch auf die praktische Thätigkeit geht, so kommt deswegen wohl hier auch die Frage auf die moralische Imputabilität der intellektiven Thätigkeit, a. 3, utrum in ratione superiori vel inferiori possit esse peccatum etc., a. 4 u. 5; und das leitet dann konsequent über zu der Abhandlung: de synderesi et conscientia, indem sich hier eine Erkenntnisthätigkeit rücksichtlich der operabilia geltend macht.

Die Synderesis qu. 16 oder das moralische Bewufstsein ist der habitus der obersten moralischen Prinzipien, analog dem habitus der obersten Denkgesetze. Zu beiden gelangt der Mensch mit einer gewissen Unmittelbarkeit, nicht so fast durch diskursives Denken, und hat insofern, wie mit dem mens, wieder etwas an die nächsthöhere Erkenntnisstufe der Engel analog Angrenzendes: „es hat die Menschenseele in dem, was in ihr das Höchste ist, etwas, womit sie anstreift an das, was sonst der Engelsnatur eigen ist, dafs sie nämlich einiges unmittelbar und ohne Untersuchung erkennt“ und dahin gehört eben auch die Erkenntnis von Gut und Bös, a. 1. Und wie es in den obersten Denkprinzipien keinen Irrtum geben kann, sondern erst in deren Anwendung, so ist auch in der Synderesis keine Sünde, sie zieht immer zum Guten et remurmurat malo, widerstrebt dem Bösen. Sie ist insofern eines jener welterhaltenden und ordnenden Prinzipe, die ein Reflex der unabänderlichen lex aeterna sind und in der so selbst etwas Ewiges liegt, a. 2. Sie kann darum auch niemals im Menschen ganz ausgelöscht oder vertilgt werden a. 3. — Die Anwendung der obersten moralischen Prinzipien auf den einzelnen Fall aber besorgt das Gewissen. De conscientia handelt darum qu. 17. In ihm kann nun allerdings ein Irrtum eintreten, wie auch die Denkgesetze im Schlusse falsch angewendet werden können, aber auch die scientia erronea ist bindend, a. 1—5.

Nachdem im Bisherigen die Erkenntnis des Menschen bestimmt worden ist, wie sie sich verhält im gegenwärtigen Zustand, erübrigt noch, dieselbe zu bestimmen in wesentlich verschiedenen Zuständen, und das ist vor dem jetzigen der Urstand, und nach

dem jetzigen der Zustand der abgeschiedenen Seelen. Von ersterm handelt: qu. 18 de cognitione primi hominis in statu innocentiae. Nun ist gewifs, dafs die Erkenntnis des ersten Menschen eine vollkommenere war, als die des jetzt geborenen; und zwar eine vollkommenere übernatürliche wegen der höhern Gnadenerleuchtung; und eine vollkommenere natürliche wegen der Stellung Adams als Erzieher der Menschheit. Immerhin hat er aber doch nicht das Wesen Gottes geschaut, a. 1, sondern er mufste ihn nach seiner natürlichen Erkenntnis, wie auch wir durch die Kreaturen erkennen, doch hatte er daneben noch eine höhere Gotteserkenntnis durch Inspiration, die sich aber nicht zur visio beatifica steigerte, a. 2; insofern fand sich in ihm auch der Glaube, a. 3. Als Erzieher der Menschheit dann mufste er von dem eine aktuelle Erkenntnis besitzen, zu was er die Menschheit erziehen sollte, also immerhin eine explicite Erkenntnis von dem, was in den Denkprinzipien implicite enthalten ist, dagegen nicht von dem „was man aus den ersten Prinzipien nicht erschliefsen kann, z. B. die zukünftig freien Handlungen", a. 4. Die Engel vermochte Adam, wie Thomas sagt ut mihi videtur, nicht zu schauen, a. 5, dagegen, weil im Urstand keine corruptio bestehen konnte, durfte in seinem Intellekt keine falsitas, kein Irrtum, was eine corruptio des Intellektes ist, bestehen, und die Verführung mufs also bei ihm vom Willen den Anfang genommen haben und dann erst die Täuschung auf den Intellekt übergegangen sein, a. 6. Die Kinder Adams würden auch im nicht gefallenen Zustand der allmählichen Aktualisierung der Erkenntnis durch Erziehung bedürftig gewesen sein, a. 7 u. 8. —

Der urständlichen Erkenntnis, als der vor dem jetzigen Zustand, steht gleichsam entgegen die nach der jetzigen Erkenntnisweise, also die Erkenntnis der abgeschiedenen Seele. Davon handelt darum die folgende qu. 19 de cognitione animae post mortem. Weil diese nicht mehr mit dem Körper verbunden ist, dieser aber dem Denken durch die Phantasmen oder Vorstellungsbilder gleichsam die Materie subministriert, so möchte man meinen, sie könne nicht mehr erkennend thätig sein. Allein die Menschenseele als forma subsistens hat etwas mit den niedern Naturformen und etwas mit den Engeln gemein, und zwar nach ihrem Abscheid mehr mit den Engeln. Darum gestaltet sich dann auch ihre Erkenntnis analog der der Engel: und vollzieht sich deshalb einerseits mit den beibehaltenen species intelligibiles, und anderseits durch von Gott eingeprägte Ideen, a. 1, durch welch letztere besonders sie auch Einzelnes, Konkretes zu erkennen vermag. a. 2.

δ) Nachdem so in absteigender Ordnung die Erkenntnis der Kreaturen betrachtet worden ist, wird zum Schlufs gleichsam noch einmal alles zusammengefafst und wie in einen Brennpunkt gesammelt in der Betrachtung der Erkenntnis der menschlichen Natur Christi: de scientia animae Christi, qu. 20. Es ist darunter selbstverständlich nur zu verstehen die Erkenntnis Christi, insofern er Mensch ist, nicht seine Allwissenheit als Gott, also die Erkenntnis der vernünftigen Seele Christi. Eine solche Erkenntnis im Unterschied von der göttlichen ist aber anzunehmen, weil in ihm neben der vollen göttlichen auch die vollständige menschliche Natur mit Leib und Seele und ihren Bethätigungsweisen anzunehmen ist, a. 1. Diese menschliche Seele Christi war nun aber von dem ersten Moment der Inkarnation an nicht nur mit allen natürlichen Gaben, sondern auch mit aller Fülle der übernatürlichen Gnaden ausgestattet. Deshalb befand sie sich schon hienieden in statu viae in der Anschauung Gottes. Und so kam Christus eine doppelte Erkenntnisweise auch als Mensch zu, eine natürliche und eine übernatürliche, und zwar stand die übernatürliche höher als die Gaben der prophetia, des raptus und fides, und die natürliche höher als die Adams als Erziehers der Menschheit. Durch die übernatürliche vollkommene Erleuchtung schaute und schaut die Seele Christi habituell den Logos, a. 2. Mit der natürlichen Erkenntnis, deren Vollendung nach einigen darin bestände, „dafs in der Seele die Anordnung des ganzen Kosmos abgebildet wäre", hatte Christus „eine Wissenschaft (durch göttliche Eingiefsung resp. anerschaffener Ideen), die vollkommener war als die im paradiesischen Urstand und sogar als die der Engel nach ihrer natürlichen Erkenntnis," a. 3. In der Anschauung des Logos schaut dann die Seele Christi nach ihrer übernatürlichen Erkenntnisweise auch die Ideen der Dinge im Logos, „deshalb erkennt sie in ihm alles Gegenwärtige, Vergangene und Zukünftige", a. 4, dagegen, weil selbst die Seele Christi etwas Endliches ist, erfafst sie nicht alle unendlichen Möglichkeiten der göttlichen Ideen und ihrer Abbildlichkeiten und erkennt darum auch nicht alles, was Gott erschaffen und wirken könnte. a. 5. Und auch mit der natürlichen Erkenntnis reicht zwar die Natur Christi soweit als überhaupt die Natur reichen kann, aber nicht zum Unendlichen, und zum Übernatürlichen nur durch die geschilderte Gnadenerleuchtung und soweit als diese reicht, a. 6. — Und so erscheint die Erkenntnis der menschlichen Seele Christi als der Inbegriff aller kreatürlichen Erkenntnis, sowohl der Engel als der Menschen, sowohl der natürlichen als der übernatürlichen, die selbst wieder zurückbiegt wie in einem Zirkel in den Ur-

sprung alles Wissens, in Gott, durch die hypostatische Union mit dem Logos.

Die ganze Erkenntnis der Kreaturen aber stellt sich nach den Ausführungen des gewaltig angelegten Traktates dar: als nichts anderes, denn als ein kreatürlicher Ausflufs des göttlichen Lichtes der Erkenntnis, der, gleichsam als ein „fliefsendes Licht der Gottheit", in absteigender Reihe in immer geringerer, beschränkterer, diffenzierterer und das Niedere vom Höhern erleuchteter Weise wirkt, bis er sich wieder in Eins sammelt im Mikrokosmos Christus.

b) Die quaest. disput.: de voluntate (resp. bonitate). — Nachdem im Vorhergehenden die Erkenntnis in ihrer göttlichen Urbildlichkeit und in ihrer kreatürlichen Nachbildlichkeit und natürlichen sowie übernatürlichen Verzweigung dargestellt worden ist, geht der hl. Lehrer mit qu. 21 auf ein ganz neues Thema über, das mit de veritate gar nichts zu schaffen hat, sondern das von dem andern geistigen Grundvermögen, dem Willen, und zwar in seiner Eigenschaft als Streben nach dem Guten abhandelt und das wir deshalb aus innern und aus historischen Gründen als einen eigenen Traktat von dem de veritate ausschieden. Da, wie sich früher gezeigt hat, die allgemeinen Titel erst später über die Quaest. disput. gestellt worden sind, und sich der de veritate offenbar von qu. 21 an als unzutreffend erweist, so nehmen wir uns die Freiheit, mit gleichem oder mit besserm Recht als die Frühern dieser Abhandlung eine eigene Überschrift zu geben, und zwar analog zu de veritate: de voluntate oder de bonitate. Die Anlage des Ganzen ist auch innerlich ganz analog der de veritate: Es wird zuerst der Begriff von Gut und dem Strebevermögen oder Willen festgestellt, qu. 21 u. 22; dann der Wille in Gott betrachtet, qu. 23, hierauf dessen geschöpfliches Nachbild im Menschen, und zwar vorab in seiner natürlichen Ausstattung, nach seiner höhern geistigen Seite, qu. 24. und nach seiner niedern sinnlichen Seite, de sensualitate, qu. 25, und de passionibus, qu. 26; dann dessen übernatürliche Erhebung, qu. 27, de gratia und Heilung, qu. 28, de justificatione impii; die Abhandlung wird auch hier geschlossen mit der höchsten kreatürlichen Zusammenfassung der Willensthätigkeit in Christus, qu. 29, de gratia Christi. —

Wie im Traktat de veritate zuerst der Begriff „wahr" festgestellt wurde, weil die Erkenntnis auf das Wahre geht, so also auch hier einleitend der Begriff „gut": qu. 21, de bono (in communi), indem das Objekt des Willens das Gute ist. Es entspricht die Quaest. der gleichnamigen qu. 5 der S. theol., nur

dafs hier einige Fragen gestellt werden, die dort nicht, wie z. B. statt wie dort: utrum bonum sit prius quam ens, so hier: utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum, vielleicht gerade aus dem systematischen Grunde, um damit die Abhandlung de bonitate unmittelbarer an die de veritate anzufügen. Auch wird hier, der ganzen deduktiven Entwicklung von höchsten Gesichtspunkten aus entsprechend, alles Gute als ein Abglanz des Urguten dargestellt: utrum omnia sint bona bonitate prima, a. 4. — Im einzelnen wird die Begriffsbestimmung des Guten nach althergebrachter Weise und ähnlich wie in d. S. theol. gegeben: Gut ist an und für sich eins mit Sein, nur dafs der Begriff gut noch eine Relation zu Sein hinzufügt, nämlich das „erstrebenswert sein“, bonum est ens inquantum est appetibile „vel respectum perfectivi“, a. 1; insofern sind sie Wechselbegriffe, convertuntur, a. 2, weil das „Erstrebenswerte“ die Erkenntnis voraussetzt, so ist auch „gut“ begrifflich später als verum, a. 3, ferner weil Sein und Gut sich decken, so ist alles gut, insofern es Sein hat, und durch sein eigenes Sein, nicht etwa, wie der Pantheismus meint, durch das allgemeine göttliche Sein, wohl aber durch Nachbildung desselben, a. 4 u. 5, speziell besteht das bonum creaturae in modo, specie et ordine, a. 6. (cf. S. th. qu. 5 a. 5).

Indem so das Gute als ein ens inquantum est appetibile hingestellt wird, führt dies nun über zu der Betrachtung des dem Guten entsprechenden Vermögens. Wie dem verum die scientia, so entspricht dem bonum der appetitus boni, der voluntas oder das Strebevermögen; davon qu. 22. Schön und tiefsinnig wird gezeigt, dafs alles irgendwie nach dem Guten strebt und darum auch indirekt aber nicht direkt alles nach Gott, a. 1 u. 2, dagegen eine eigentliche Willensthätigkeit im strengen Sinne findet sich nur in den vernünftigen Wesen; und so wird dann im folgenden über die Willensfreiheit abgehandelt, und zwar: a. 3 u. 4 über den Unterschied von Willen und Intellekt, von höherm und niederm Strebevermögen; a. 5—7 über die Freiheit des Willens; a. 8 über den physischen Einflufs Gottes auf den Willen; a. 9 über den moralischen Einflufs der Kreatur auf denselben; a. 10—12 über das Verhältnis von Intellekt und Willen nach ihrer Würdigkeit und gegenseitigen Abhängigkeit; a. 13—15 über die verschiedenen Bethätigungen des Willens: intentio, electio, voluntas directa et indirecta. Es sind dies Fragen, die zum Teil weitläufiger in der S. theol. I. qu. 80—83 und I. II. qu. 6—17 behandelt werden, wozu sich aber in den quaest. disp. wertvolle Parallelstellen finden.

Nachdem so das Strebevermögen, das dem Guten entspricht

wie das Erkenntnisvermögen dem Wahren, bestimmt ist, wird nun die Willensthätigkeit, ähnlich wie früher die Erkenntnis, absteigend vom höchsten, betrachtet, also zuerst in Gott: qu. 23 de voluntate Dei. Weil nun das Streben um so freier ist, je mehr es in einer geistigen Substanz wurzelt, um so unfreier je mehr es im Körperlichen und Konkreten gebunden ist, und weil die Freiheit des Willens wesentlich die Geistigkeit der Substanz zur Voraussetzung hat, so mufs Gott Willen, und zwar als das allergeistigste Wesen, auch den allerfreiesten Willen haben, a. 1. Nicht an sich, wohl aber in seinen Wirkungen auf die Kreatur kann man dann an ihm unterscheiden einen voluntas antecedens und consequens, und einen voluntas beneplaciti und signi, d. i. die Willensäufserung, a. 2 u. 3. — Mit dieser Unterscheidung ist bereits das Verhältnis des göttlichen Willens zur Kreatur angedeutet, und da denn wird des nähern ausgeführt, dafs der Wille Gottes in seiner Thätigkeit auf die Schöpfung durchaus frei ist, a. 4, dafs er auch wegen seiner Unveränderlichkeit die Freiheit der Kreaturen nicht aufhebt, a. 5. Vergleicht man umgekehrt den geschöpflichen Willen mit dem göttlichen, so hat er für seine Richtigkeit oder Gerechtigkeit sein Mafs und Vorbild im göttlichen, mufs sich aber unter der Leitung der sekundären Regel, der Vernunft, demselben frei konformieren, a. 6—8.

Damit ist nun die Überleitung gewonnen zur Betrachtung des kreatürlichen Willens. Entsprechend der Abhandlung de veritate müfste nun auch hier zuerst der Wille der Engel zur Besprechung kommen. Gerade da aber zeigt sich, dafs die Abhandlung de voluntate mehr nur eine nachträgliche Ergänzung zu de veritate und darum kürzer gehalten ist, weil dieser Punkt übergangen und gleich zur Untersuchung über den menschlichen Willen fortgeschritten wird: qu. 24 de libero arbitrio. Nachdem in qu. 22 über das Strebevermögen im allgemeinen und dessen Einteilung und Relationen abgehandelt worden, wird nun hier die Anwendung aufs einzelne gemacht und gezeigt, dafs wie in Gott Willen und zwar freier Wille sich findet, so auch im Menschen, in diesem aber ein höheres und niederes Strebevermögen. Von ersterem, dem freien Willen, handelt diese Quaestio, von letzterem die folgenden zwei. Zuerst wird der Beweis für die menschliche Willensfreiheit geleistet und dieselbe verglichen nach unten mit dem Strebevermögen der vernunftlosen Wesen und nach oben mit der noch vollkommenern des absoluten Geistes, Gott, a. 1—4; dann wird das Vermögen näher bestimmt, in welchem die Willensfreiheit wurzelt, a. 4—7. Ein Vermögen

kann einen habitus zur guten oder bösen Bethätigung sich aneignen, darum davon im folgenden. Weil nun der kreatürliche Wille als solcher kontingent und defektibel ist, so ist bei ihm nicht das Sündigenkönnen ausgeschlossen wie bei Gott, a. 7, und so wird dann untersucht, wie ein guter habitus durch natürliche und übernatürliche Mittel gewonnen, a. 8—10, wie aber auch ein böser habitus, aber hienieden nicht eine Notwendigkeit zum Sündigen angeeignet werden kann, a. 10—12, woraus sich auch ergibt, inwiefern die Gnade zum Enthalten vom Bösen, a. 12—14, und zum Ausüben des Guten notwendig ist, a. 14 u. 15.

Von dem geistigen Strebevermögen oder dem freien Willen ist verschieden und tiefer stehend das sinnliche Strebevermögen, die vis appetitiva sensibilis, und davon handeln, wieder absteigend, qu. 25 u. 26 de sensualitate et passionibus. Die sensualitas geht auf das sinnlich Angenehme, das delectabile, und insofern Konkrete, während der geistige Wille auf das bonum als solches geht; insofern steht sie tiefer als die Willensfreiheit, aber höher als die Naturnotwendigkeit; und man unterscheidet an ihr eine doppelte Seite, die concupiscibilitas, d. i. das schlechthinnige Streben nach einem sinnlichen Gute, und die irascibilitas, d. i. der Widerstand gegen dem erstrebten Gut im Wege stehende Hindernisse, a. 1—4. Das sinnliche Strebevermögen macht sich vorreflexiv geltend, darum, solange es dem Urteil der Vernunft vorausgeht, kann in seiner unrichtigen Bethätigung nur eine läfsliche Schuld liegen, anders dagegen bei vollem Bewufstsein der Vernunft; dagegen besteht infolge der Ursünde eine corruptio, ein krankhafter Zustand in der Sinnlichkeit, der ohne Wunder hienieden nie ganz geheilt wird, a. 4—7. — Der sensualitas entsprechen in der Seele gewisse passiones, Leidenschaften, qu. 25, das ist eine Abhängigkeit und Veränderung der Zuständlichkeiten des Leibes von der Seele und umgekehrt, weil diese forma und motor corporis ist; a. 1—4. Und zwar unterscheidet man besonders vier Leidenschaften: Hoffnung und Furcht, welche der Irascibilität, und Freude und Trauer, welche der Concupiscibilität entsprechen, a. 4—6. Von der Vernunft beherrscht und recht geleitet sind die Leidenschaften als solche noch nichts Böses, sondern sogar etwas Gutes, die unter Umständen selbst ein höheres Verdienst zur Folge haben, a. 6—8, weswegen sie sich in ihrer inkorrupten Gestalt auch in Christus finden, a. 8—10.

Wie im Traktat de veritate gezeigt wurde, dafs die natürliche Erkenntnis übernatürlich erhoben wird durch prophetia, raptus und fides; so wird nun auch hier die übernatürliche Erhebung des Willens geschildert. Es geschieht dieselbe durch die

Gnade, und so kommt in diesem Zusammenhang die Abhandlung de gratia, qu. 27 u. 28. Es hat aber die Gnade auf den Willen eine doppelte Wirkung, eine positive und eine negative: die Heiligung und die Rechtfertigung, und so handelt denn qu. 27 de gratia sanctificante und qu. 28 de justificatione impii. — In den Ausgaben ist qu. 27 nur de gratia betitelt; es sollte aber streng genommen heifsen: de gratia sanctificante oder gratum faciente, denn nur von dieser, also von der positiven Seite der Gnadenwirksamkeit handelt die Quaestio. Es wird gezeigt, wie die Gnade eine übernatürliche Zugabe zu den natürlichen Gütern in der Seele des Begnadigten, aliquid creatum, gleichsam der Same der einstigen Verklärung und nicht nur die Gunst Gottes ist, a. 1, es wird die Kontroverse berührt, inwiefern Gnade und Liebe Gottes dasselbe seien, a. 2, es wird als alleinige causa efficiens der Gnade Gott hingestellt, a. 3, während die ordentliche causa instrumentalis derselben die Sakramente sind, a. 4, endlich wird das Subjekt der Gnade näher bestimmt und als solches die ganze Seelensubstanz bezeichnet (cf. Scotist. Kontroverse), a. 5—7. — Die negative Wirksamkeit der Gnade ist die Sündennachlassung oder die Rechtfertigung. De justificatione impii handelt darum qu. 28. Es ist die Quaestio ein kurzer Abrifs der Rechtfertigungslehre: Wesen der Rechtfertigung, a. 1 u. 2, Vorbereitung zur Rechtfertigung, a. 3—6, Verhältnis von Rechtfertigung und Gnadeneingiefsung, a. 6—9, wo besonders der Gedanke ausgeführt wird, dafs logisch und kausal das Frühere die Eingiefsung der heiligmachenden Gnade ist, woraus dann die Sündennachlassung folgt.

Den Traktat schliefst die Abhandlung: de gratia Christi, qu. 28. Es entspricht das wieder der systematischen Anordnung der quaest. de veritate. Wie dort in absteigender Ordnung gezeigt wurde, wie die göttliche Erkenntnis kreatürlich nachgebildet wird und dann alle geschöpfliche Erkenntnis in Christus sich wieder gleichsam wie in einem Brennpunkt sammelt und am vollkommensten darstellt: so wurde hier im Bisherigen ausgeführt, wie die göttliche Willensthätigkeit im kreatürlichen Streben, insbesonders im freien Willen seine geschöpfliche Nachbildung findet, und zwar am höchsten in dessen übernatürlicher Erhebung durch die Gnade; und nun wird wiederum abschliefsend nachgewiesen, wie der Inbegriff aller Gnade für sich und die Menschheit sich in Christus findet, so dafs er, auch unter dieser Rücksicht betrachtet, nicht nur in der Erkenntnis, nach seiner menschlichen Natur der Abschlufs der Schöpfung ist, in welchem sich die in den vielen Kreaturen zerstreuten Strahlen der göttlichen Abbildlichkeit

wiederum in Eins sammeln. Im einzelnen wird zuerst gezeigt, dafs in Christus seiner menschlichen Natur nach wegen der hypostatischen Union mit dem Logos, sich die Fülle der habituellen Gnade findet, so dafs er darum schon in statu viae die visio beatifica besafs, a. 1—4; dann wird Christus betrachtet als Haupt der Kirche, und ausgeführt, wie diese Gnadenfülle nicht nur für ihn persönlich gegeben ist, sondern von ihm als dem Haupte nun auch hinüberflutet in seinen mystischen Leib, die Kirche: a. 4—6, und endlich wird dargethan, dafs Christus wegen dieser seiner Gnadenfülle und hypostatischen Union unendlich verdienstliche Werke vollbringen und, weil Haupt der Kirche, sie stellvertretend für die Sünden der Menschheit Gott aufopfern konnte, a. 6—8.

So wird auch diese Abhandlung de voluntate wieder in universalster Weise durch die Darstellung der höchsten Begnadigung des Willens in Christus abgeschlossen und es erübrigt nun nur noch, die andere Seite des Willens, die Macht, in ihrer göttlichen Urbildlichkeit im Vater und ihrer kreatürlichen Nachbildung zu betrachten; dieses aber thut der letzte Traktat der quaest. disput.: de potentia.

c) Die quaest. disput.: de potentia. — Nach den historischen Ausführungen sind die quaest. disput. de potentia der Zeit nach zuletzt entstanden, nämlich innert den Jahren 1269—71 zu Paris, während sie in den Ausgaben gewöhnlich an erster Stelle stehen. Aus der zeitlich spätern Entstehung schlossen wir, dafs sie als eine Art beabsichtigter Ergänzung zu den quaest. de veritate zu fassen sind, und das ergibt sich nun auch aus einer Betrachtung ihres Inhaltes und Gedankenganges. — Die zwei Grundvermögen des Geistes, des göttlichen sowohl wie des kreatürlichen, sind Erkenntnis und Willen, und davon handelten die Traktate: de veritate und de voluntate. Der Wille aber hat eine doppelte Seite: er ist einerseits Strebevermögen, Streben nach einem Gute, und dieses behandelten die quaest.: de voluntate; er ist aber anderseits auch Macht, Kraft, Thatkraft, Schöpfer- und Schaffensmacht; und es ist das eine ebenso wichtige Seite desselben; er ist nicht nur voluntas, sondern auch potentia; im Kreatürlichen könnte man vielleicht sagen: ersterem entspricht besonders die Concupiscibilität, letzterem die Irascibilität; im Göttlichen sehen wir das erste besonders dargestellt in der Liebesthätigkeit der Hauchung des hl. Geistes; das zweite in der Zeugungs- und Schöpfermacht des Vaters. Von letzterem mufste also noch abgehandelt werden, wenn die grofsen Traktate de veritate und voluntate ihre vollständige logische Ergänzung finden sollten, und das Ganze mufste schliefsen mit einer urbild-

lichen Begründung der drei kreatürlichen Seelenpotenzen in der Trinität selbst: in der Macht des Vaters, der Weisheit des Sohnes und der Liebe des hl. Geistes. Diesen Abschlufs aber bietet in der That der Traktat: de potentia.

In 10 quaest. wird darin nämlich abgehandelt: zunächst von der Macht resp. Allmacht Gottes im allgemeinen, qu. 1, de potentia Dei; dann von der innergöttlichen Zeugungsmacht, qu. 2, de potentia generativa in divinis und von der göttl. Schöpfermacht nach aufsen, qu. 3, de creatione, und, qu. 4, de creatione materiae in formis; dann von der Allmacht in der Welterhaltung, qu. 5, de conservatione rerum in esse a Deo; und in der Wunderwirksamkeit, qu. 6, de miraculis; das Ganze aber wird abgeschlossen und gekrönt mit einem Abrifs der Trinitätslehre, qu. 7, de divinae essentiae simplicitate, qu. 8 de relationibus in divinis, qu. 9 de personis divinis und qu. 10 de processione divinarum personarum.

In qu. 1 de potentia wird wieder zuerst, wie in den andern zwei Abhandlungen der Begriff von verum und bonum, so hier der von potentia festgestellt, aber, wie durch den ganzen Traktat alles bedeutend kürzer, woraus man den ergänzenden Charakter desselben abnehmen kann. „Die potentia liegt vor allem in dem Wirken, in der operatio: weil nun Gott reine Wirklichkeit oder forma, so mufs ihm vor allem potentia zukommen,“ a. 1, und zwar ist seine Macht eine unendliche oder Allmacht, die nicht ihre Grenzen, sondern nur ihre Bestimmung hat an dem logisch und metaphysisch Möglichen, a. 2—7. — Am höchsten und vollkommensten bethätigt sich nun, um vom Allgemeinen zum Einzelnen überzugehen, diese göttliche Wirksamkeit in der innergöttlichen Zeugungsmacht, qu. 2, de potentia generativa in divinis. „In der Natur einer jeden Wirksamkeit liegt es nämlich, so viel als möglich sich andern mitzuteilen, auf anderes überzugehen; die göttliche Natur aber ist reinste Wirklichkeit, und so kommt ihr auch die Selbstmitteilung am vollkommensten zu,“ diese aber ist durch Zeugung, a. 1. Nachdem nun diese geistige Zeugung theologisch näher bestimmt, a. 2—5, und als die vollkommenste Frucht der göttlichen Wirksamkeit und Allmacht hingestellt worden ist, a. 5, so wird dieselbe selbst wieder als der Grund und das Vorbild der göttlichen Schöpfermacht dargestellt, a. 6, und damit der Übergang gewonnen zu:

qu. 3 de creatione. „Die Schöpfung ist die erste Wirkung der göttlichen Allmacht“ heifst es gleich einleitend zu dieser Quaestio, und wird damit das Folgende als „Wirkung“ der göttlichen Macht hingestellt. In 19 art. wird abgehandelt über die Schöpfung aus Nichts, als eine ausschliefsliche Wirkung Gottes

a. 1—7, über das Verhältnis von Schöpfung und Entstehung der Dinge spec. den Ursprung der Seele (Kreatianismus), a. 7—13, (wo auch a. 7 die göttl. Allwirksamkeit behandelt wird [1]); endlich über die im Mittelalter viel kontrovertierte Frage von der Zeitlichkeit der Weltschöpfung, a. 13—19. Die folgende qu. 4 de creatione materiae informis mit 2 art. ist nur als eine Ergänzung zur vorhergehenden zu fassen, womit nur um so energischer aller Dualismus und Hylozoismus zurückgewiesen wird. Erscheint so die Schöpfung als die erste „Wirkung" der göttlichen Macht nach aufsen, so die Erhaltung der Dinge als die zweite.

Die göttliche Welterhaltung ist gleichsam eine fortgesetzte Weltschöpfung und deshalb eben eine fernere Bethätigung der göttlichen Allmacht. Qu. 5 de conservatione rerum in esse bestimmt dieselbe näher, und zwar, a. 1—5, positiv und negativ: die Erhaltung, die aus der Kontingenz der Weltdinge gefolgert wird; und die Annihilation, die nur die Kehrseite der Erhaltung ist, darum auch nur Gott zukommen kann, aus teleologischen Gründen aber nicht angewendet wird. Von a. 5—10 wird dann gefragt, ob die Welterhaltung auch ihr Ende habe, wenigstens rücksichtlich des motus coeli, der nach aristotelischer Auffassung ewig und von dem überhaupt alle Generation und Korruption im Sinnlichen abhängig wäre; und da denn kommt gleichsam die Kehrseite der Frage über die Zeitlichkeit der Weltschöpfung in Betracht: nämlich, ob das Ende der Welt ex ratione bewiesen werden könne, und auch hier neigt sich Thomas der Ansicht zu, dafs wir das mehr nur aus dem Glauben wissen, magis fide tenetur; eine Meinung, welche die moderne Naturwissenschaft kaum mehr teilen würde.

Die letzte unmittelbare und ausschliefsliche Thätigkeit der göttlichen Allmacht im Kreatürlichen ist die Wunderwirksamkeit, und davon handelt noch qu. 6 de miraculis. Es wird zunächst der Begriff des Wunders festgestellt: es ist eine unmittelbare Wirkung der göttlichen Allmacht in der Natur, die von dem gesetzmäfsigen Naturlauf abgeht, a. 1—3. Deshalb können Kreaturen, Engel oder Heilige in eigener Kraft nicht Wunder wirken, sondern nur auf Gebet hin, orando, a. 3; potestative aber, d. i. ohne Gebet auf eigenen Befehl hin, durch die Gnadengabe der Wunderwirksamkeit, wodurch der göttliche Befehl über die Natur durch sie an die Natur vermittelt wird, gleichsam wie das Sonnenlicht durch die erleuchtete Luft an die Erde, „und es ist das nicht zu verwundern, da ja umgekehrt Gott auch die Natur in

[1] Eine der wichtigsten Stellen in der Kontroverse über die praemotio physica.

den Sakramenten zum Instrument der Gnadenmitteilung an den Menschen gebrauchen kann," a. 4. Noch weniger als die guten Geister vermögen die Dämonen in eigener Kraft eigentliche Wunder zu wirken, auch benutzt sie Gott nicht als Werkzeuge seiner Wunderwirksamkeit wie die Engel und Heiligen; dagegen vermögen sie wegen ihrer höhern natürlichen Kraft in der Natur Wirkungen hervorzubringen, durch schnelle Veränderung oder durch Sinnentäuschung, die dem oberflächlichen Blick des Menschen als Wunder erscheinen könnten, es aber in Wirklichkeit nicht sind, sondern nur Kunststücke, artes oder signa, a. 5. (Hier wird nun auch mit dem zusammenhängend ein Exkurs eingeschaltet über die Frage, inwiefern Geister, gute oder böse, Körper annehmen und darin handeln können oder nicht, a. 6—9.) Die ganze Abhandlung aber wird geschlossen mit der Untersuchung über die Disposition zum Wunderwirken resp. zu dämonischem Blendwerk. Die Guten disponiert ein fester Glaube zum Wunderwirken, insofern auf denselben hin eher jene Gnadengabe der Befehlsvermittlung an die Natur verliehen wird und sie mächtiger und unabhängiger über der Natur dastehen, a. 9. Die Bösen aber vermögen durch magische Künste zwar nicht die Dämonen zu zwingen und sich dienstbar zu machen; das können nur der Natur nach über ihnen stehende, also Gott und höhere Dämonen, wohl aber ziehen sie sie damit an, weil ihnen solche Zaubereien angenehm sind und sie sich gerne darein mischen, a. 10.

Damit ist die Abhandlung de potentia abgeschlossen. Entsprechend den zwei andern Traktaten: de veritate und de voluntate wären nun auch hier noch die geschöpflichen Abbilder der göttlichen Macht wie dort der Weisheit und des Willens zu betrachten. Thomas übergeht dies, um mit qu. 7—10 sogleich, wie sich zeigen wird, zu einem gemeinsamen Abschlufs aller drei Abhandlungen durch die Trinitätslehre überzugehen. Auch daraus ergibt sich der blofs ergänzende und darum kürzer gehaltene Charakter der quaest. de potentia. Es ist zu bedauern, dafs diese Ausführungen sich hier nicht mehr finden, es könnte dadurch der Traktat mit dem de veritate an Grofsartigkeit wetteifern; doch läfst sich durch die Analogie mit jenem immerhin das Schema für diesen einigermafsen ahnen und andeuten. In absteigender Reihe würde offenbar zunächst in Betracht kommen die Macht und Kraft der Engel, die ja nach der Bibel besonders als die potentes virtute erscheinen, und deren Mitwirkung bei der göttlichen Weltschöpfung und Regierung. Dann folgte die Betrachtung der Nachbildung der göttlichen Macht in der Menschheit. Als Nachbild der Macht überhaupt würde sich hier dar-

stellen die potestas voluntatis als solche; speziell als Imitation der potestas generativa in divinis (qu. 2) „alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden“ Eph. 3. 15, insbesondere die übernatürliche in der Regeneration durch die Gnade; ein Schatten der göttlichen Schöpfermacht wäre die ars, die Kunstthätigkeit des Menschen, und endlich ein schwaches Abbild der göttlichen Welterhaltung und Regierung die Herrscherthätigkeit im Irdischen; in der Wunderwirksamkeit aber, wovon der Schlufs der qu. 6 noch explicite abhandelt, greift Gott selbst mit seiner Allmacht in die Menschheit ein und erhebt den Wunderthäter als sein Werkzeug zum höchsten Nachbild seiner Macht, wo dann wieder Christus als der Inbegriff kreatürlicher Macht spec. als der höchste Wunderthäter hingestellt werden könnte.

Nachdem mit qu. 6 die Ausführungen de potentia abgeschlossen sind, mufs es jedermann auf den ersten Blick auffallen, wie nun von qu. 7 an bis zu Ende auf einen Gegenstand übergegangen wird, der mit der „göttlichen Macht“ gar nichts gemein hat. Da wird abgehandelt qu. 7 de divinae essentiae simplicitate, qu. 8 de relationibus in divinis, qu. 9 de personis divinis, qu. 10 de processione divinarum personarum. Offenbar gehen diese Dinge logisch nicht mehr unter den Titel de potentia, sowenig als früher die de voluntate unter den de veritate, und man hätte somit auch hier scheinbar das volle Recht, dafür eine eigene Überschrift zu wählen, etwa: de simplicitate divinae essentiae et de pluralitate personarum. — Allein, die Sache etwas näher besehen, steht doch dieser Abschlufs der quaest. disput. in einem viel nähern innerlichen Bezug zu dem Vorhergehenden als man, oberflächlich betrachtet, meinen möchte; nur darf man nicht diese quaestiones nur als einen Abschlufs der quaest. de potentia fassen, sondern als einen solchen aller drei Traktate: de veritate, de voluntate und de potentia, gleichsam als eine Krönung des grofsen ganzen Werkes.

Es erhellt das aus Folgendem: Offenbar ist der hl. Lehrer in den drei Abhandlungen von drei Eigenschaften Gottes ausgegangen, die mit der Trinität in nächster appropriativer Beziehung stehen: von der Allmacht, Weisheit und Willen resp. Liebe, und hat dann auf deduktivem, absteigendem Wege gezeigt, wie sich diese Eigenschaften im Kreatürlichen bethätigen resp. geschöpflich nachgebildet werden. Was war nun logisch näher gelegen, als, nachdem gleichsam die prismatische Strahlenbrechung dieser Eigenschaften im Geschöpflichen nachgewiesen war, diese Strahlen wieder in Eins zu fassen und zu zeigen, wie sie in

der göttlichen Einfachheit als wie in ihrem Brennpunkt zusammenlaufen und in der Trinität ihr höchstes Urbild, ihren Prototypus finden? So möchten wir diese letzten vier Quaest. nicht so fast als einen Abschlufs der quaest. de potentia fassen, denn vielmehr als einen solchen aller drei Abhandlungen: de veritate, de voluntate und de potentia. Eine kurze Darstellung des Inhaltes derselben wird das bestätigen.

Die Quaest. 7 de divinae essentiae simplicitate mit ihren 11 art. zerfällt in drei Teile. Art. 1—4 bestimmt schlechthin die Einfachheit des göttlichen Wesens; art. 4—8 führen aus, dafs in Gott bonum, justum et sapiens real eins seien; während art. 8—11 die Beziehungen dieses göttlichen einfachen Wesens zu den Kreaturen bestimmen. Sogleich mufs nun auffallen, warum gerade für diese drei Eigenschaften, das bonum justum et sapiens, die reale Einheit nachgewiesen wird. Es entsprechen nämlich diese drei Eigenschaften den bisherigen drei Traktaten: das sapiens dem de veritate, das bonum dem de voluntate und das justum dem de potentia. Es wollen also damit diese im Vorhergehenden vereinzelt betrachteten Eigenschaften wieder in Eins zusammengefafst werden, und während früher deren Abbildlichkeit in den Kreaturen nachgewiesen wurde, so wird nun hier von art. 8 an abstrakt und principiell das Verhältnis, die relatio der drei Eigenschaften zum Kreatürlichen festgestellt. Dafs die Quaest. de simplicitate divinae essentiae gerade so angeordnet ist und nicht anders, wie etwa in der Summ. theol. I qu. 11, dürfte wohl deutlich beweisen, dafs dieselbe mit Rücksicht auf das Vorhergehende und nicht abstrakt und abgesehen davon geschrieben wurde.

In dem Schlufsartikel der qu. 7 werden die relationes ad creaturas als solche temporales genannt. An diesen Gedanken knüpft die folgende qu. 8 an und handelt von den relationes, quae dicuntur de Deo ab aeterno. Es sind dieselben gleichsam das Urbild jener zeitlichen zu den Kreaturen. Sie sind real von einander unterschieden und haben eben deshalb die Dreipersönlichkeit der Gottheit zur notwendigen Konsequenz, a. 3 u. 4. — Von diesen Personen handelt darum qu. 9 de personis divinis. Es wird zunächst der Personenbegriff genau festgestellt: das Verhältnis von Person und Substanz, a. 1, der Begriff von Person im Unterschied zu Natur, a. 2, und dann die Anwendung auf die Trinität gemacht und gezeigt, dafs infolge der realen Verschiedenheit der Relationen eine Mehrpersönlichkeit in Gott angenommen werden mufs, a. 3—5, die richtig mit Zahlenbegriffen und zwar mit der Dreizahl näher bestimmt wird, a. 5—9. — Diese Drei-

persönlichkeit und die reale Verschiedenheit der Relationen in Gott hat aber selbst wieder ihren tiefern Grund in den sog. Processiones oder Produkten von Erkenntnis und Liebe, und davon handelt endlich noch qu. 10 de processione divinarum personarum. Auch hier wird zuerst der Begriff von processio bestimmt, a. 1, dann gezeigt, wie göttl. Erkenntnis und Liebe zwei innere geistige Produkte haben, a. 2, wie sich processio und relatio zu einander verhalten, a. 3, und dann besonders noch den Griechen gegenüber das filioque im Ausgang des hl. Geistes bewiesen, und gezeigt, dafs, wenn man dasselbe aufgeben würde, man auch nicht mehr den Personenunterschied von Geist und Sohn festhalten könnte, a. 4 u. 5. —

In kurzen Umrissen wird in dieser Weise hier eine Trinitätslehre zum Schlusse geboten und dieselbe logisch unmittelbar angeschlossen an das Vorhergehende durch die Zusammenstellung der Begriffe von relationes temporales und aeternales. So wenig nun auch im Einzelnen der quaest. de trinitate auf den Zusammenhang mit den quaest. de potentia et veritate Bezug genommen wird und jeder artic. eine Abhandlung für sich zu sein scheint, so ist doch durch jene Zusammenstellung der ewigen und zeitlichen Relationen Gottes das Ganze als solches mit dem Vorigen verbunden und im Zusammenhang gedacht. Es werden die zeitlichen Relationen durch die ewigen begründet und die Weisheit, Güte und Macht als zuhöchst abgeschlossen dargestellt in den ewigen Produkten der göttlichen Erkenntnis und Liebe. Damit aber ist der grofsartigste Abschlufs der quaest. disput. de veritate et potentia gewonnen, der sich denken läfst. Gleichsam wie in einem gotischen Dome die drei Grundformen Kreuz, Spitzbogen und Strebepfeiler unzähligemal durch den ganzen Bau durchgeführt und variiert sind und alles zuletzt gipfelt und zusammenläuft in der Kreuzblume: so ist in diesen drei gewaltigen Traktaten gezeigt, wie die drei göttlichen Grundeigenschaften: Allmacht, Weisheit und Liebe in absteigender Reihe im Geschöpflichen immer mannigfaltiger nachgebildet werden, in dem göttlichen Wesen aber in absoluter Einfachheit bestehen und hier in ihrer unendlichen Vollkommenheit und fruchtbaren Überfülle zu den persönlichen Produkten der Weisheit und Liebe in Logos und im hl. Geiste führen. So erscheint dann die Trinität als der höchste Abschlufs und das ewige Urbild der drei kreatürlichen Grundvermögen und höchsten Bethätigungsweisen des Menschen: Macht, Weisheit und Liebe.

* * *

Durch die bisherige Analyse der quaest. disp. des hl. Thomas dürfte sich nun auch aus innern, nicht nur aus Wahrscheinlichkeits- und äufsern historischen Gründen ergeben haben, dafs wirklich in diesen scheinbar lose aneinander gereihten Abhandlungen ein einheitlicher Grundgedanke herrscht, der sie zu drei einheitlichen Systemen zusammenfügt; am wenigsten hervortretend in den quaest. disput.: de anima, de spirtualibus creaturis und de unione Verbi incarnati, wo der Gedanke von der unio das bindende Moment ist; klar und deutlich in den quaest.: de virtutibus et malo, die ein kurzes Kompendium der Moral bieten; grandios und in der höchsten Einheit abschliefsend in den quaest.: de veritate et potentia. Es hat diese kurze Übersicht zugleich auch bewiesen, dafs die Quaest. disp. ein reiches Material für Parallelstellen zu der Summ. theol. bieten, Einzelfragen viel weitläufiger ausführen und so für das Studium des hl. Thomas nicht umgangen werden können. Durch die zwei Eigenschaften der „Untersuchungen" aber: die minutiöse Detailarbeit und die einheitliche grofsartige Auffassung erscheint der englische Lehrer ebensowohl als der gröfste Gelehrte wie als der gröfste Systematiker seiner Zeit und hat, unter dieser Rücksicht betrachtet, eine gewisse Ähnlichkeit mit den grofsen Malern des Mittelalters, wie mit einem Giotto und Orcagna, die einerseits mit einer fast peinlichen Genauigkeit alle kleinsten Details ihrer Werke ausführten und anderseits in ihren grofsen cyklischen Darstellungen diese Details zu einem gewaltigen, Himmel und Erde, Heils- und Weltgeschichte umfassenden Ganzen zusammenfügten. Hält man endlich die Systeme der Quaestiones zusammen mit den andern der Summ. theol., der Summ. philos., des Compendium theol. und des thomist. „Katechismus", so beobachtet man, dafs besonders zwei Grundgedanken die systematische Weltauffassung des englischen Lehrers beherrscht haben: entweder alles zu betrachten unter der Rücksicht der Trinität: so im Katechismus, Kompendium und den Quaestiones; oder aber unter der Rücksicht der Trinität und Christologie: von Gott, durch Christus, zu Gott, so in der Summ. theol. und philos. Möchte unsere Zeit bei ihrer weitgehenden Detailforschung in der Wissenschaft an dieser gewaltigen Systematik des Aquinaten lernen, neuerdings das Viele und Einzelne zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzufügen, von einem einheitlichen höhern Gesichtspunkte aus zu betrachten, der auch jetzt noch kein anderer sein kann als der des hl. Thomas: der des christlichen Lehrbegriffes.

ZUR RELIGIONSPHILOSOPHIE.[1]

II.

Von Dr. M. GLOSSNER.

Im Gegensatz zu Webers Dualismus vertritt die Religionsphilosophie Vatkes den Standpunkt des pantheistischen Monismus. Trotz gelegentlicher Polemik gegen Hegel vermag sie doch die Abhängigkeit von dem gewaltigen Logiker des Pantheismus nicht zu verleugnen. Es ist daher auch die vorgebliche vollständige Voraussetzungslosigkeit und Freiheit von jeder Autorität und Tradition leerer Schein; denn es wird nicht bloſs ein Gegebenes, als zu durchdringendes und zu begreifendes Material der religionsphilosophischen Forschung (S. 1 f.), sondern ein bestimmter philosophischer Standpunkt vorausgesetzt, der an den Autor durch „Tradition“ gekommen ist, und an dem er wie an einer unantastbaren „Autorität“ festhält.

Zwar sucht V. seinen philosophischen Standpunkt zu rechtfertigen und der gesamte erste Teil der umfangreichen Schrift ist diesem Versuche gewidmet. Wie nämlich Weber seine dualistische Rechtfertigung des Christentums, so baut auch V. seine monistische Auffassung und Kritik der Religion im allgemeinen und des Christentums im besondern auf der Grundlage einer bestimmten Erkenntnistheorie auf. Als die richtige Erkenntnistheorie aber gilt ihm eben nur die monistische. Die Hauptdifferenz aller philophischen Systeme und unmittelbar aller Religionen liege in der verschiedenen Darstellung des Verhältnisses des Idealen und Realen. Der Schöpfungsbegriff sei nicht philosophisch, denn die Philosophie habe nicht mit Wundern zu thun. Allgemein (?) verstehe man unter real das Auseinanderseiende, im Raum Erscheinende. Reales und Ideales aber seien untrennbar, nach dem Tode müsse die Seele wenigstens einen neuen Leib haben, „da eine nackte Seele auch in der Religion nicht denkbar ist“. Am nächsten sei daher Schelling der Wahrheit gekommen, sofern er bestrebt war, Ideales und Reales so zu fassen, daſs eines das andere als Moment an sich hat. (S. 24.) Geistiges und Materielles, Form und Stoff sind sonach im Princip

[1] Wilhelm Vatkes Religionsphilosophie. — Religionsphilosophie von Dr. L. W. E. Rauwenhoff, weiland Professor in Leiden. Übersetzt und herausgegeb. von Dr. Hanne. 1889. Vgl. Pfleiderer, die religionsphilosophischen Werke von Rauwenhoff und Martineau. Jahrbücher für protestantische Theologie. 1888. 1. Heft S. 1 ff.

ein und dasselbe. Wenn man in der Vorstellung Gottes in ganz abstrakter Auffassung ein Ideales (d. h. nach unserem Sprachgebrauch ein reines Geistwesen) sehen wolle, so spreche dagegen der lebendige Zusammenhang Gottes mit der Welt; die Erfahrung gebe uns ein solches abstrakt göttliches Wesen nicht, erfahrungsmäfsig kennen wir Gottes Offenbarung in der Welt. (S. 30.) Diese Äufserungen lauten charakteristisch genug. Nur Erfahrungserkennen ist reales Erkennen und gibt über Dasein und Wirklichkeit Aufschlufs. Nun haben wir weder von reinem Geistsein noch von einer Schöpfung aus Nichts Erfahrungs-, d. i. intuitive Erkenntnis, also wird durch keinen dieser beiden Begriffe etwas real Denkbares erkannt. Diese der neueren Philosophie eigentümlichen „Principien“ gelten als ausgemachte Wahrheiten und bilden die leitende Norm für die folgende erkenntnistheoretische Darstellung, die wir nur in den flüchtigsten Umrissen kennzeichnen wollen. Die Untersuchung zerfällt in empirische Psychologie und metaphysische Principienlehre. Obgleich der Vrf. die Wahrnehmung von der Vorstellung, mit der man sie von Cartesius bis Kant vermischt habe, unterscheidet, so fafst er doch das Wahrnehmen als getrübtes Vorstellen auf und stellt sich auch hierin auf die Seite des philosophischen Rationalismus. Bewufstsein ist Selbstvermittlung eines Allgemeinen durch ein Besonderes. Denken und Erkennen sind verschieden, Anschauung ist der eigentliche Ausgangspunkt bei allem Erkennen.

Die metaphysische Erklärung des Erkenntnisprocesses umfafst den Grund des Bewufstseins, das Verhältnis des Bewufstseins in der Sinnenthätigkeit zur objektiven Welt, Raum und Zeit, die Kategorien, schliefslich die Zusammenfassung des Ganzen als Inhalt der sich selbst vermittelnden Vernunft. V. bekämpft den kritisch skeptischen Idealismus, gibt aber zu, dafs die Sinne das Objekt assimilierend (wie Ähnliches im Verdauungsprocefs geschieht) verändern, dagegen unterscheide der Verstand Subjekt und Objekt und erkenne nicht nur die Erscheinung, sondern auch das Ansich. Man könnte fragen, ob nicht im Denken der Gegenstand ebenfalls verändert werde, und wenn nicht, wie wir darüber Gewifsheit haben können? V. entgeht auch in der That nicht dem Idealismus, denn die sich selbst vermittelnde Vernunft ist keineswegs das Ansich der Dinge.

Gegen Kant werden die Begrifflichkeit und Objektivität von Raum und Zeit, sowie die Objektivität der Kategorien verteidigt. Treffend in geschichtlicher Beziehung ist die Bemerkung, Kant habe Wolffs Einteilung der Metaphysik — Seele, Welt und Gott zu „Ideen“ erhoben.

An die Darstellung der Erkenntnislehre schliefst sich als zweiter Abschnitt der Vorbereitung eine synthetische Entwicklung der Principien alles Seins und alles Wissens. Drei Untersuchungen sind darin eingeschlossen 1. über die einfachen Principien, 2. die konkreten Dinge und ihr gegenseitiges Verhältnis, 3. die höheren Einheiten. Die einfachen Principien sind das Sein und die Existenz mit ihren Formen Quantität, Qualität, Bewegung. Existierendes Sein besteht nur in Abhängigkeit von denkenden Wesen; Bewegung aber findet sich auch im absoluten Sein, denn auch dieses mufs in den Procefs der Entwicklung, also der Veränderung eintreten. Die konkreten Dinge kommen nach den Kategorien von Substanz, Ursache und Wechselwirkung in Betracht; keine Substanz ohne Accidenzen, weshalb die höchste Einheit nicht (mit Spinoza) als Substanz begriffen werden könne. Vom Standpunkt der Kausalität und Wechselwirkung sei ein allgemeiner notwendiger, jeden Zufall ausschliefsender Zusammenhang anzunehmen, wiewohl der höhere Standpunkt der folgenden Untersuchung die Begriffe des Zwecks und der Freiheit fordere. Die höheren Einheitsformen nämlich seien: Zweckbestimmung, die Thätigkeit der Universalien und die Einheit des Unbedingten.

Die Teleologie des Verfassers ist die pantheistische, die sich weigert, den letzten Schritt in dieser Richtung zu thun, nämlich auf eine selbstbewufste, zwecksetzende Intelligenz über der Natur zu schliefsen; denn unbewufste, immanente Zweckthätigkeit, wie sie den Organismen zukommt und auch im tierischen Instinkte sich äufsert, kann ohne ein sie begründendes zwecksetzendes Denken und dieses nicht ohne Bewufstsein begriffen werden. — Dagegen nimmt der Verfasser mit Recht an, dafs das ganze Universum zweckmäfsig gestaltet sein müsse, da die zweckmäfsige Entwicklung der Organismen vom Vorhandensein geeigneter Mittel abhängig ist. Aufserdem aber führt zu derselben Auffassung der Begriff der wesentlichen Form, unter den auch die unorganischen Körper fallen und den V. selbst mit dem Zweckbegriff in Beziehung setzt. Die Zweckbestimmung nämlich ist ihm allgemein der abstrakte Ausdruck der höheren Einheit als Form: ein Verhältnis, das zur Betrachtung der Universalien führt. Das Allgemeine existiere zwar nicht für sich, sondern verbunden und vereint mit dem Besonderen, somit als das Ideale in den Dingen, das mit dem Realen den umfassendsten Begriff bilde. Die Objektivität der Universalien gebe sich darin kund, dafs das ideale Princip das ordnende und gestaltende ist, durch welches erst ein bestimmter Gang der Natur und höhere Gesetzmäfsigkeit vermittelt ist.

(S. 98.) Es gebe aber keinen allgemeinen übergreifenden Begriff, also auch nicht eine solche Idee, und das Unbedingte sei aus diesem Grunde in den Universalien nicht zu finden.

Hegel finde das Unendliche in der einfachen Kategorie des Seienden zwar zu früh, aber doch im ganzen richtig. „Unendlich ist, was in seiner Unterscheidung von anderem kein wirklich Begrenzendes gegenüber hat, sondern im anderen eine Erscheinung seiner selbst findet.“ (S. 99.) Gegen diese monistische Bestimmung des Unendlichen ist zu erinnern, daſs eine endliche Erscheinung des Unendlichen eine Selbstbegrenzung bedeuten würde, die unmöglich ist. Ist dagegen das Endliche schöpferisches Produkt des Unendlichen, so kann nicht gesagt werden, daſs es durch ein ihm Gegenüberstehendes begrenzt werde.

In der Bestimmung des Unendlichen verwirft V. den Standpunkt der Substanz (Spinoza), der Kausalität (Schleiermacher), den er mit dem kosmologischen des Theismus verwechselt, der zwecksetzenden Vernunft, weil eigentlich die Teleologie (als Schluſs auf eine zwecksetzende Intelligenz) eine bloſse Form zum Princip erhebe und eine Intelligenz ohne Materie überhaupt nicht denkbar sei. Diese letztere Behauptung entspricht allerdings dem monistischen Standpunkt der Identität des Idealen und Realen, nicht aber der Wahrheit; denn im Gegenteil ist die Intelligenz nur als immaterielle Substanz denkbar.

Auch die Hegelschen Bestimmungen der höchsten Einheit als absolute Idee und absoluter Geist befriedigen V. nicht, denn dies seien lauter endliche Bestimmungen. Das Unbedingte sei ewige, überschwengliche Potenz. Diese aber sei nicht als Aktus zu denken, da jeder Aktus eine Veränderung voraussetze. Es seien daher zwei Standpunkte notwendig. Der eine fasse das Unbedingte als unveränderliche Einheit, der andere mit demselben Recht als Evolution. „In der That ist Evolution und Potenzialität in ewiger Weise verbunden, und beides geeint bildet erst den bestimmten Begriff des Unbedingten.“ Bewuſstsein ist nicht höchste Konzentration, sondern nur Erscheinung des Unbedingten. Gleichwohl spricht V. von unbedingter Freiheit des Willens im Unbedingten, sofern dieses selbst alle Bedingungen seines Daseins und sich selbst alle Schranken setzt. „Es ist dieser Punkt (der sich selbst vermittelnden Einheit) eben nur theoretisch zu bestimmen, nie zu durchleben, weil überschwenglich und unbegreifbar.“ (S. 121.) Gleichwohl verwirft V. den Schöpfungsbegriff gerade aus dem Grunde, weil er nicht erfahren werden kann, nicht zu durchleben ist. Die richtige Konsequenz wäre der Positivismus. Der Verfasser zieht dieselbe nicht und bleibt so

zwischen Hegel und den Positivisten in einer unhaltbaren Mitte schwebend.

Das Resultat des ersten Teiles ist nach seiner negativen Seite die Leugnung eines überweltlichen, persönlichen Schöpfers der Welt, nach seiner positiven ein Pantheismus der Immanenz im strengsten Sinne, denn was wir von Gott erkennen, ist nur seine Erscheinung, seine ewige Evolution. Ein zweiter Teil wäre nun eigentlich überflüssig: denn gibt es keinen Gott, den ich anbeten kann und dessen Willen ich mich unterwerfen mufs, so ist die Religion Täuschung und kein ernstlicher Gegenstand der Wissenschaft. Doch der Vrf. schreibt eine Religionsphilosophie: folglich mufs ein zweiter Teil folgen, der von der Religion handelt.

Die Darstellung der Religion und Theologie zerfällt in einen theoretischen und geschichtlichen Teil. Jener handelt vom Wesen der Religion, das auf Grund der thatsächlichen Religionen zu bestimmen gesucht wird. Der allgemeine Begriff der Religion ist nach V. nicht von den niedersten, sondern von den höheren Formen zu abstrahieren. Die Religion ist ein geistiger Prozefs, eine innere Vermittlung des endlichen und unendlichen Geistes, theoretisch betrachtet als Manifestation, denn die Weltbetrachtung kann den Gedanken Gottes nicht geben, und nur durch Gott kann man von Gott wissen, praktisch als Aufnahme des göttlichen Princips in den Willen und die Gesinnung. In der Religion ist also a) das Moment der Manifestation. Manifestierendes Princip und Objekt, dem manifestiert wird, sind im Akt der Manifestation eins, eines (Gott) ist nicht ohne das andere (Menschengeist). Der menschliche Geist nimmt eine äufsere Manifestation nie unmittelbar, sondern nur durch Selbstmanifestation auf, und jeder einzelne ist nur fähig, von aufsen empfangene Offenbarung kraft der im Selbstbewufstsein vollzogenen Manifestation sich anzueignen. (S. 129.)

Nach der praktischen Seite (Aufnahme des göttlichen Princips in die Gesinnung) tritt der unendliche Wille dem endlichen als gebieterisch gegenüber, die Autonomie wird gleichwohl nicht aufgehoben, weil das Göttliche im Menschen das Gesetz gibt.

Es bedarf kaum eines näheren Nachweises, dafs diese Auffassung der Religion das Wesen derselben zerstört; denn ist Gott und Mensch eins, so betet der Mensch in Gott sich selbst an, wie er nach der praktischen Seite sich selbst das Gesetz gibt. Soll also auf diesem Standpunkt noch ein Kult bestehen, so kann es nur der der Humanität sein; denn die höchste uns zugängliche Manifestation des Göttlichen ist der Mensch.

Anstatt dem Verf. auf seinem nächsten Wege, der Darstellung der Religion in ihren psychologischen Erscheinungsformen des Gefühls, der Anschauung (Vorstellung, Denken) und des Willens zu folgen, wenden wir uns, um das Bild der aufserhalb der katholischen Kirche augenblicklich herrschenden religionsphilosophischen Richtungen zu vervollständigen, dem sorgfältig geschriebenen und in seiner Art vorzüglichen Werke des niederländischen Gelehrten Rauwenhoff zu, der in einem ähnlichen Verhältnis zu Kant, wie Vatke zu Hegel steht. Zwar ist der Rationalismus, der weder vom Supernaturalismus noch auch von einer Schöpfung aus Nichts etwas wissen will, beiden gemeinsam; dagegen spricht sich Rauwenhoff über die Erkennbarkeit des letzten Grundes der Dinge mit jener skeptischen Reserve aus, welche die kritische Schule kennzeichnet.

Die Religionsphilosophie Rauwenhoffs zerfällt in drei Teile und behandelt 1. den Ursprung und die Entwicklung, 2. Wesen und Recht, 3. die Erscheinung der Religion und des religiösen Glaubens. Obgleich der Vrf. einen bestimmten erkenntnistheoretischen Standpunkt einnimmt, so gelangt derselbe doch nicht, wie bei Vatke, zu einer besonderen systematischen Darstellung, sondern nur zu gelegentlicher Aussprache, bleibt also Voraussetzung, die indes aus dem Inhalt des Werkes unschwer sich abstrahieren läfst.

Dem kritischen Standpunkt R.'s, der eine objektive Gotteserkenntnis ausschliefst, entspricht der subjektive Mafsstab, der bei der Untersuchung über den Ursprung der Religion angewendet wird. Vorauszusetzen sei, dafs, was überhaupt als Religion anerkannt werden soll, von derselben Art sein müsse, wie das, was uns als Religion gilt. Wie der Embryo aus dem erwachsenen Organismus, so seien die ersten Regungen der Religion nach der entwickelten Form zu beurteilen. Die Religion dürfe weder aus einer supernaturalistisch verstandenen göttlichen Offenbarung, noch aus einem ursprünglichen keimhaften Gottesbewufstsein, noch aus dem Kausalitätstrieb abgeleitet werden; das letztere nicht, weil in dieser Erklärung der Grund, warum wir höhere Mächte verehren, nicht angegeben, und die Religion als Verstandessache aufgefafst werde, da sie doch zuvor Sache des Gemüts und der in seinem Interesse gestaltenden Phantasie sei. Die von Feuerbach und anderen gegebene Erklärung aber aus einem Konflikt des Selbstgefühls mit dem Notgefühl könnte es nur zu dem Versuche bringen, höhere Mächte im Kampf mit der Natur zu Bundesgenossen zu gewinnen, oder auch zu prometheischem Trotze dem Urheber der Naturordnung gegenüber,

nicht aber zur Religion, die Verehrung übersinnlicher Macht ist. Der Ursprung der Religion müsse vielmehr in dem Gefühl der Achtung, das sowohl Dankbarkeit als Ehrfurcht und Furcht sein konnte, und das man nicht zu scharf bestimmen wollen darf, gesucht werden. Dieses Gefühl wurde zuerst im Verhältnis zu höher stehenden Menschen geweckt und dann auf Naturwesen übertragen, die als lebendige Wesen vorgestellt wurden. In der Achtung aber liegt ein sittliches Moment. Der Anfang der Religion fällt also zusammen mit der ersten Entwicklung des Sittlichen im Menschen. Religion bringt zum Sittlichen die Vorstellung einer übersinnlichen Macht hinzu, ist aber nicht eine Frage der Weltanschauung, wie Naturismus und Animismus, sondern eine Frage der persönlichen Beziehung zu einer in der Welt vorausgesetzten Macht, die deshalb in jeder Weltanschauung, die eigentlich materialistische ausgenommen, vorkommen kann. (S. 67.)

Betrachtet man die Religion und den religiösen Glauben in ihrer Entwicklung, so erscheint dieselbe nach R. von zwei Faktoren abhängig: 1. der Ausbreitung der Naturerkenntnis, die solange mit der Religion vereinbar ist, als wenigstens die Möglichkeit des Glaubens an eine übersinnliche Macht, sei es auch nur eine objektive sittliche Ordnung (denn mit einem bloſsen sittlichen Ideal vermag allerdings Religion nicht zu bestehen) anerkannt wird; 2. der fortschreitenden sittlichen Entwicklung, die ihre Nahrung aus den viel zahlreicheren sittlichen Motiven des persönlichen, Familien- und socialen Lebens zieht; denn die staatlich-politischen Verhältnisse sind zunächst rechtliche und werden zu sittlichen vielmehr durch Einwirkung der „natürlichen Pflichten". „Gesellschaft und Staat sind an und für sich nur Rechtsverhältnisse, keine sittlichen Verbindungen." (S. 89.) Das Sittliche kann nicht in Gegensatz zur Religion treten, das sittliche Ideal nicht über den Willen Gottes gestellt werden, weil der Einfluſs der höheren Sittlichkeit notwendig die religiöse Vorstellung umgestaltet. „Das sich läuternde sittliche Bewuſstsein setzt sich fortwährend in veredeltes Gottesbewuſstsein um." (S. 91.) In dieser Entwicklung wird dem germanischen Geiste eine ganz besondere Rolle in dem Sinne zugeschrieben, daſs er in der Anwendung des religiösen Princips noch über das Christentum hinausgehe, die Religion weniger transcendent als Verehrung des Unendlichen, denn als Heiligung des Endlichen auffassend. Wie man sieht, gestattet der „ethische" Standpunkt des „germanischen" Religionsphilosophen eine bis an die äuſsersten Grenzen gehende Verflüchtigung des Gottes-

begriffs, den er doch als „übersinnliche Macht", die den Gegenstand der religiösen Verehrung bildet, nicht ganz entbehren kann und will. Doch enthalten wir uns noch einen Augenblick der Kritik und vernehmen wir noch, wie der Vrf. über die „Entwicklungsgesetze" der Religion und des religiösen Glaubens sich äufsert. Er findet, dafs ihre Erkenntnis und Feststellung eine besondere Schwierigkeit darbiete; die bisherigen Versuche hätten nicht weiter als zur Aufstellung von Gesetzen geführt, die der geistigen Entwicklung überhaupt zukommen. Gleichwohl träten drei Eigentümlichkeiten der Religion deutlich erkennbar hervor, die göttliche Autorität, die sie für sich beanspruche, die Bedeutung der Persönlichkeit und der Kultus, der, ursprünglich ein Ausdruck des Glaubens, allmählich, wenn das allgemeine Fühlen und Denken sich ihm entfremdet, zu einem Hindernis des Fortschritts werde.

Werfen wir auf die im Obigen skizzierte Auffassung des Ursprungs und der Entwicklung der Religion einen kritischen Blick, so können wir dem bekannten deutschen Religionsphilosophen Pfleiderer nicht beistimmen, wenn er zwar die positive Seite derselben bestreitet, soweit die Religion nicht allein überhaupt aus dem „Vernunftgefühl der Pietät", sondern aus dem sittlichen Bewufstsein abgeleitet werde, die negative Seite aber als richtig zugesteht. (Jahrb. für protest. Theologie 1888. Heft 1.) Denn es kann weder der wirkliche Ursprung der thatsächlichen Religion aus göttlicher Offenbarung, noch auch die Möglichkeit einer natürlichen Religion durch Anwendung des Kausalitätsprincips auf die Thatsachen der äufseren und inneren Erfahrung mit Fug bestritten werden. Was das letztere betrifft, so ist allerdings die Religion nicht blofse Verstandessache, sondern vor allem auch Sache des Willens und selbst des Gefühls, aber Wille und Gefühl setzen die Erkenntnis Gottes voraus und diese ist absolut gesprochen, auf dem Wege der Kausalität erreichbar. Was aber die thatsächliche Religion betrifft, so weisen ja gerade die zugestandenen aus der Geschichte abstrahierten sogenannten Eigentümlichkeiten der Religion, der Anspruch auf göttliche Autorität und die Bedeutung der Persönlichkeit auf einen positiven Ursprung der Religionen aus göttlicher Offenbarung hin. Das Zeugnis der Geschichte stimmt hiermit überein, denn je weiter wir die religiösen Vorstellungen der historischen Völker, die hier allein in Betracht kommen können, zurückverfolgen, desto wahrer und lauterer treten sie uns entgegen. Die religiösen Vorstellungen der Semiten, Indogermanen, Ägypter, Chinesen gleichen konvergierenden Strahlen, die auf den Punkt einer

gemeinsamen monotheistischen Urreligion zurückweisen, von dem sie ausgegangen sind, um in ihrer weiteren Entwicklung statt sich zu vervollkommnen, vielmehr in Dualismus, Polytheismus und Mythologie auszulaufen.

Die eigene positive Erklärung, die Rauwenhoff vom Ursprung der Religion gibt, ist begrifflich und historisch gleich unhaltbar. Nicht die reineren sittlichen Begriffe führen zu geläuterten Vorstellungen von Gott, sondern umgekehrt. Es sei hier nur an den Buddhismus erinnert, dem R. eine hohe sittliche Bedeutung beimifst, der aber jenen veredelnden Einflufs auf die religiösen Begriffe, die man nach R.s Theorie von ihm erwarten mufste, nicht ausgeübt hat. Auch Pfleiderer ist der Ansicht, dafs „sittliche Idealbegriffe" nicht Voraussetzung, sondern Folge „religiösen Götterglaubens" seien. Um auch die Auffassung dieses Religionsphilosophen, der in dem modernen Chorus den theosophischen oder, wie andere sagen würden, panentheistischen Standpunkt vertritt, beizufügen, so erklärt er das „religiöse Ehrfurchtsgefühl" aus einer Verbindung des Mitgefühls mit dem Abhängigkeitsgefühl in ihrer Beziehung auf die übermenschlichen Wesen der primitiven Naturanschauung; jenes sei Quelle aller socialen Verpflichtungsgefühle geworden. Übrigens könnten Religion und sittliches Gefühl als natürliche Gottesoffenbarung gedacht werden, worin „sich unser Gebundensein an die weltordnende Vernunft des göttlichen Willens unmittelbar der Menschheit fühlbar machte." (Jahrbücher u. s. w. S. 7.) Die Ansicht, Gesellschaft und Staat seien an sich nicht sittliche, sondern nur rechtliche Verbindungen, sei positivistisch und zu verwerfen, denn Staat und Recht lassen sich nicht aus Utilitätsgründen ableiten: eine Bemerkung, die wir nur billigen können, so sehr auch die sonstige Auffassung Pfleiderers, seine Fassung des Offenbarungsbegriffs nicht ausgenommen, gegen unsere Überzeugungen verstöfst.

Wie Vatke betrachtet auch Rauwenhoff die Religion in den drei psychologischen Erscheinungsformen des Verstandes, Gemütes und Willens, denen als ebensoviele Entartungen der Intellektualismus, Mysticismus und Moralismus entgegenstehen. Nach R. ist der Intellektualismus teils rationalistisch, teils orthodox, jener verkenne die gemütliche Seite der Religion, könne aber um so nützlicher für die Belebung des Sittlichen sein, dieser aber lege übermäfsiges Gewicht auf den Inhalt des Glaubens, wodurch das Thun beeinträchtigt werde (S. 110). — Als eigentliche Sphäre der Religion betrachtet R. das Gemütsleben. Gefühl sei etwas rein Formelles, das der Bestimmung durch ein hinzutretendes Objekt bedürfe; demnach sei das religiöse Gefühl ein

Bewegtwerden des Innern durch etwas Übersinnliches; einseitig zur Geltung gebracht, gestalte es sich zum Mysticismus, zu dessen allgemeinsten Merkmalen das Streben nach unmittelbarer Vereinigung mit dem Gegenstande der Verehrung gehöre, woher die Neigung der Mystiker zu pantheistischer Weltanschauung. — Die einseitige Herrschaft des Willens im Religiösen ist Moralismus, für die wahre Religion verhängnisvoll, weil sie die unio mystica, den Gemütsdrang nach inniger Beziehung zu Gott und damit die große Triebkraft verkennt, um die Sittlichkeit über die Legalität hinauszuheben, doch der Religion nicht in demselben Grade gefährlich, wie Intellektualismus und Mysticismus. (S. 207.)

Diesen psychologischen Formen reihen sich die theologischen, d. h. die verschiedenen Vorstellungen von der Gottheit an, die sowohl für die Klassifikation als besonders für die Darstellung der Entwicklungsformen der Religion einen Exponenten von hervorragender Wichtigkeit bilden. Über die religiösen Vorstellungen des primitiven Menschen sind nach Rauwenhoff, der sich in diesem Punkte ganz von den Principien der Darwinistischen Entwicklungstheorie leiten läßt, nur Vermutungen aufzustellen: um einige psychologische Wahrscheinlichkeit zu erreichen, brauchen wir nur niedrig genug zu denken, um annehmen zu können, daß er wirklich damit begonnen. Auf solcher Grundlage behauptet R., daß „die Entstehung der Religion aus dem Zusammentreffen der naturistischen und animistischen Naturanschauung mit dem Entstehen etwelcher (!) sittlicher Gemütsbewegung im Menschen erklärt werden müsse.“ (S. 130.) Das Ursprüngliche ist wohl Henotheismus, d. h. Verehrung eines Gegenstandes ohne Polytheismus; dieser mag entstanden sein durch Erweiterung des Gesichtskreises des Einzelnen oder durch Zusammenfassung der von mehreren verehrten Gottheiten. — In der letzten Bemerkung liegt eine gewisse Wahrheit. Die Geschichte aber lehrt uns, daß der Monotheismus an der Wiege der Menschheit stand, und diese infolge des sittlichen Verfalles in Polytheismus verfiel. Der „Henotheismus“ aber ist ein unhaltbarer Begriff.

Strenggenommen nicht eine theologische Form, sondern philosophische Weltanschauung ist nach R. der Pantheismus. Man kann fragen, ob mit dem Pantheismus auch Religion bestehen könne. „Gähnt hier — so fragt R. anläßlich des Mysticismus des Angelus Silesius — nicht der Abgrund des Atheismus, an dessen Rande die pantheistische Mystik sorglos spielt?“ Die Schwierigkeit sei nicht, wie es eine pantheistische Mystik

gebe, denn diese erkläre sich aus Überreizung des Gefühls als pathologische Erscheinung, wobei religiöse Motive mitwirksam seien: sondern die Schwierigkeit liege in der Frage, ob mit dem Monismus Religion, die den Gegensatz von Gott und Mensch voraussetze, bestehen könne, und sie steigere sich dadurch, dafs die moderne Wissenschaft ihre Erfolge gerade ihren monistischen Voraussetzungen zu verdanken glaube. (S. 150.) Der Vrf. läfst die Frage an diesem Orte ungelöst. Seine Antwort aber geht dahin, dafs der Religion die Überzeugung von einer objektiven sittlichen Weltordnung genüge. Wir werden hierauf zurückkommen müssen.

Der Monotheismus — führt R. weiterhin aus — mufs vom Henotheismus unterschieden werden, womit viel Mifsverstand weggeräumt werde. Jener aber sei entweder kosmologischer Monotheismus, richtiger Monarchianismus, wenn ein Gott über die Vielheit der Götter erhoben werde, oder ethischer Monotheismus (Religion der Propheten, die nach R. den früheren henotheistischen Jehovakultus in diesem Sinne umbildeten), mit welchem die Menschheit den Weg einschlug, auf dem sie die Religion zur höchsten Entwicklung bringen konnte im Christentum, das „Weltreligion im Sinne eines christlichen Universalismus“ ist. Das Bedürfnis des religiösen Gefühls befriedige aber nicht die deistische Auffassung des Monotheismus, (womit R. den Glauben an einen überweltlichen Schöpfer, also gerade den wahren christlichen Theismus meint), sondern der Theismus, d. h. die Verbindung der Transcendenz und Immanenz, die jedoch nur als negative Bestimmungen zu nehmen seien und zwar, was die Theorie betrifft, von einem blofs hypothetischen Charakter. Der Vrf. zeigt sich, wie wir sehen, gegenüber den verschiedenen Auffassungen des Christentums sehr weitherzig, nur gegen das Christentum, wie es sich selbst gibt, das supernaturalistische des sich offenbarenden persönlichen Schöpfers exklusiv.

Ebenso exklusiv gegen den Schöpfungsbegriff verhält sich auch Vatke. Er wendet sich gegen die Vorstellung einer zeitlichen Schöpfung aus dem Grunde, weil die ewig waltenden göttlichen Lebensmächte unmöglich vor einer solchen zeitlichen Schöpfung geruht haben könnten. (S. 162.) Dieser Einwand hätte Gewicht, wenn die Schöpfung statt als das freie und zeitliche Produkt einer ewigen Allmacht als Wirkung eines veränderlichen und in die Zeit fallenden Thuns begriffen würde. Der Gedanke einer solchen Macht übersteigt zwar unser gesamtes Wahrnehmen und Vorstellen, mufs aber angenommen werden, wenn wir nicht den Widersprüchen des Pantheismus

verfallen wollen. — Als erste Erscheinungsform der Religion betrachtet auch Vatke das Gefühl, wiewohl er den Inhalt desselben aus der Intelligenz stammen läfst. Im Gefühl schliefst sich das Subjekt mit seinem Inhalt in eins zusammen; „das Gefühl setzt seinen Inhalt als das die ganze geistige innere Sphäre Durchdringende, nicht als objektive, sondern als unmittelbar subjektive, zusammengeschlossene einheitliche Bestimmtheit.“ Wäre diese Bestimmung des Gefühls richtig, so könnte es entweder ein religiöses Gefühl überhaupt nicht geben, oder es müfste, wenn es ein solches gäbe, dasselbe als die überzeugendste Bestätigung des Pantheismus gelten. Mit keinem Worte ist wohl mehr Mifsbrauch getrieben worden, als mit dem Worte Gefühl. Wir haben an diesem Orte keine Theorie des Gefühls zu geben. Es genügt, zu bemerken, dafs das Gefühl nicht ein selbständiges Vermögen, sondern eine Seelenstimmung ist, die nicht blofs vom Begehren, beziehungsweise Wollen unzertrennlich, sondern als Zustand desselben zu begreifen ist und daher ebenso wie alles Begehren und Wollen ein wenn auch noch so unklares Vorstellen zur notwendigen Voraussetzung hat. Daher kann kein Fühlen den Namen religiös beanspruchen, das nicht auf einer Vorstellung des Göttlichen als eines vom Fühlenden Verschiedenen beruht.

Der Abschnitt über die Religion „im Elemente des Denkens“ in V.s Religionsphilosophie enthält eine Kritik der Beweise für Gottes Dasein. Charakteristisch ist die Art, wie diese Argumente von den drei Autoren, mit denen wir uns beschäftigen, behandelt werden. Auf die Stellung, die Rauwenhoff und Pfleiderer zu denselben einnehmen, werden wir ausführlicher zu reden kommen. Hier handelt es sich um eine vergleichende Nebeneinanderstellung. Von der Annahme eines Unterschiedes von Denken und Erkennen ausgehend, stellt R. die Beweisbarkeit des Daseins Gottes in Abrede, weil Wirklichkeit nur durch Erkennen, nicht durch Denken erreicht werden könne, erkannt aber werde nur durch Wahrnehmung, die immer sinnlich ist. V. dagegen behauptet vom Hegelschen Standpunkte der Identität des Denkens und Erkennens, die ihm zugleich Einheit des Denkens und Seins ist, diese Beweisbarkeit, bewiesen aber werde nur ein immanenter Gott, der Gott des Pantheismus. Pfleiderer endlich setzt an die Stelle jener Identität die Wesenseinheit von Gott und Menschen und glaubt auf Grund derselben einen dem Menschen wesensähnlichen, der Welt teils immanenten, teils sie transcendierenden Gott erschliefsen zu können.

Vatke also nimmt wie Hegel die Argumente für Gottes

Dasein in Schutz; gegen Jakobi insbesondere bemerkt er, dafs er die Beweiskraft derselben mit recht unbedeutenden Gründen bestritten habe, nämlich weil das Unbedingte nicht aus dem Bedingten gefolgert werden, also dadurch bedingt sein könne; es handle sich aber nur um ein Bedingtsein für das diskursive Denken: was vollkommen zutrifft. Dagegen ist er der Meinung, jene Argumente bewiesen nicht, was man ehedem damit beweisen wollte, eine transcendente Gottheit, sondern ein immanentes Unbedingtes. Obgleich er an Hegel tadelt, dafs er, den Wert der Begriffe überschätzend, das ontologische Argument für das höchste gehalten, geht er doch selbst von dem nämlichen Argumente aus, das allein nicht blofs die Notwendigkeit des Unbedingten, wie angeblich die übrigen Beweise, sondern die Realität desselben beweise. Der Sinn, der diesem Argumente untergelegt wird, ist, wie bei Hegel, der pantheistische. „So liegt also in der Manifestation Gottes, welche das Wissen von ihm und seine Existenz umfafst, der tiefere Sinn des ontologischen Beweises, das freilich Anselm auch nicht einmal ahnte. Es ist ein Beweis des göttlichen und menschlichen Geistes in ihrer Vermittelung.“ (S. 186.)

Sicherlich hatte der hl. Anselm von den künftigen Schicksalen seines Argumentes keine Ahnung. Es spiegelt sich darin die Geschichte der modernen Verirrungen. Deskartes schliefst aus dem vermeintlich klaren und anschaulichen (intuitiven) Begriff Gottes auf das Dasein; Kant acceptiert die Voraussetzung insofern, als nach seiner Meinung, wenn ein Beweis für Gottes Dasein geführt werden könnte, dies nur auf dem ontologischen Wege möglich wäre, nämlich durch ein unmittelbares Ergreifen des Daseins durch den Gedanken, bestreitet aber das Zutreffen dieser Voraussetzung. Hegel endlich nimmt das Argument in dem Sinne wieder auf, dafs in der That der Gedanke unmittelbar das Sein verbürge, weil der Begriff das wahrhaft Seiende sei. — Bemerkenswert ist V.s Urteil über die Kantsche Fassung des moralischen Beweises; er findet sie schwach und ungebildet, mehr habe die ältere Form desselben für sich, aber auch diese müsse ontologisch, d. h. immanent verstanden werden.

An die Kritik der Gottesbeweise reiht sich bei V. die Darstellung der verschiedenen Formen der religiösen und theologischen Erkenntnis. Er unterscheidet zwei abweichende Richtungen, nach der einen, metaphysischen, liegen Atheismus, Pantheismus, Deismus, Theismus, nach der anderen, nämlich der Seite des Verhältnisses der Vernunft zu Gott — Rationalismus und Supernaturalismus. Der Theismus hat nach V. vor dem

Deismus die immanente Thätigkeit Gottes voraus, ist aber eben nur für den populären Standpunkt. Die Theosophie ist spekulativer Rationalismus, in der inadäquaten Weise der Phantasie und des Gefühls gefafst.

In dem Abschnitte, der die Religion im Elemente des Willens behandelt, ist es der Begriff des Bösen, der unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht. Der Standpunkt der „Autonomie" gestattet nicht, in der Übertretung des Gesetzes, dem Ungehorsam gegen den göttlichen Willen das Wesen der Sünde zu erblicken. Vielmehr wird die Sünde und das Böse im Verhalten des Besondern zum Allgemeinen gesucht. Gut ist jede Thätigkeit, welche die harmonische Gliederung des menschlichen Geistes in der Gemeinschaft fördert, das ihr Entgegengesetzte ist böse. Wie nahe liegt da der Gedanke, dafs das Gesetz des Staates als der absoluten Form „der harmonischen Gliederung des menschlichen Geistes in der Gemeinschaft" bestimmt, was gut und was böse ist! Wie nahe berühren sich Hegel und Hobbes, Pantheismus und Materialismus auch in den Fragen der Moral und Politik! — Die Harmonie der moralischen Persönlichkeit wird gesetzt in die Unterwerfung unter die sittliche Weltordnung, in der der Geist nur seine eigene Natur erkennt, also sich selbst bestimmt. — Gott gegenüber ist der Mensch frei, weil ihm Gott nicht wie ein höheres Wesen gegenübersteht, sondern sich als immanentes Princip verhält durch die der menschlichen Natur mitgeteilte Seite des Unbedingten, die das höhere Wesen des Menschen selbst ist. — Wir brauchen kaum zu sagen, dafs diese Bestimmungen nicht die Religion, sondern die „Irrreligion im Elemente des Willens" bedeuten.

Intellekt und Wille einigen sich zur harmonischen Religiosität in der Frömmigkeit. Hiervon handelt der Abschnitt: das religiöse Selbstbewufstsein als Einheit oder die wirkliche Religion als Frömmigkeit. Die verschiedenen Erscheinungen des privaten wie öffentlichen religiösen Lebens kommen hier zur Sprache, die Erörterung aber bietet kein anderes Interesse, als die Art und Weise, wie die Äufserungen der Frömmigkeit und die Formen des Kultus ihres wahren Gehaltes entleert und in die Formeln des pantheistischen Systems gekleidet werden. Ein Beispiel möge genügen. Als solches diene die Bestimmung des Glaubens. Der Glaube ist „nichts anderes als die sich einfach in sich selbst vermittelnde Frömmigkeit, die auf sich beruhende, einfache fromme Gesinnung." (S. 245.) — Die Vollendung des religiösen Lebens ist in der Idee des Reiches Gottes ausgesprochen. Was macht aus dieser Idee die pantheistische Weltanschauung?

Das ewige Reich Gottes gewinnt einen „konkreten Hintergrund“, wenn „man unser Sonnensystem nur für ein Moment im All, in der Zeit geworden und in der Zeit vergehend, aber unendlich viele Sonnensysteme ebenfalls für Offenbarungsstätten des Geistes“ hält; denn das Ewige ist nur im Zeitlichen offenbar, Seele und Leiblichkeit bilden die Basis des Geistigen. Was die persönliche Unsterblichkeit betrifft, so hört hier ein eigentliches Wissen auf; „religiös aber ist die Formel: der Geist ist in Gott, womit eben die endliche Individualität aufgehoben ist, der Geist aber für die ideale Totalität erhalten wird.“ (S. 289.)

Bevor wir auf den zweiten, besonderen Teil des Vatkeschen Werkes eingehen, wenden wir uns zu Rauwenhoff zurück, der der Frage vom „Wesen und Recht“ der Religion einen der umfangreichsten und sorgfältigsten Abschnitte seines Werkes widmet. Der Gedankengang entfaltet sich ungefähr in folgender Weise:

Das Recht des religiösen Glaubens ist nicht von dem Nachweis der objektiven Wahrheit des Gottesglaubens abhängig zu machen, sondern nach dem Mafsstab der Wertschätzung, worauf die Verehrung der übersinnlichen Macht beruht, zu beurteilen. Das unbedingte Pflichtbewufstsein ist Grundlage des religiösen Glaubens. Gegen die objektive Bedeutung dieses Bewufstseins kann die von Kant und Fichte bewiesene Falschheit des Dogmatismus nicht als Instanz angeführt werden; denn obgleich wir zunächst nur Bewufstseinsthatsachen erkennen und daher all unser Erfahren und Wissen auf dem Glauben an die Übereinstimmung unserer Vorstellungen mit der vorausgesetzten Wirklichkeit beruht, auf dem Vertrauen auf das Gesetz unseres Geistes, das sich mit Notwendigkeit geltend macht, so kann doch die Berechtigung dieses Glaubens nicht bestritten werden, wenn man nicht an der Möglichkeit aller Erkenntnis absolut verzweifeln will. Der aus der Subjektivität des Pflichtbewufstseins entnommene Einwand ist also nicht berechtigt. Ebensowenig aber ist die Berufung auf die Willkürlichkeit der Werturteile statthaft; denn ist diese bezüglich des sinnlich Angenehmen und Unangenehmen nicht zu leugnen, so läfst sie sich schon weniger vom Ästhetischen behaupten, vollends aber ist das sittliche Urteil (freilich nur nach seiner formellen Seite, die Pflicht um ihrer selbst willen zu thun) ein schlechthin Notwendiges, aus zufälligen Ursachen (Vererbung, Gewohnheit) nicht zu Erklärendes. „Wenn die einzige Erklärung, die dem gegenübersteht, die des Evolutionismus, sich nicht hinreichend erweist, dann ist man wohl genötigt, aus dem Faktum des Pflichtbewufstseins auf eine darin

sich offenbarende sittliche Anlage des Menschen zu schliefsen." (S. 219.) Das unbedingte Pflichtgefühl aber, das sich als ein Gesetz unserer Natur geltend macht, an welches wir ebenso glauben müssen, wie an unser Wahrnehmungs- und Denkvermögen, erfordert eine solche Beschaffenheit der Welt, dafs dieses darin bestehen kann. Wir müssen daran glauben: ein Glaube, der Postulat heifst, weil er „das wirkliche Sein des Postulierten enthält." Der Glaube an eine sittliche Weltordnung ist also eine Forderung, ein Postulat des unbedingten Pflichtbewufstseins, und zwar das einzige Postulat. Kant täuschte sich also darin, dafs er auch das Dasein Gottes, die menschliche Freiheit und die Unsterblichkeit der Seele als Forderungen des Pflichtbewufstseins betrachtete und dafür Glauben postulierte. In jenem Glauben an eine sittliche Weltordnung liegt das Wesen der Religion.

An diesen Ausführungen Rauwenhoffs übt Pfleiderer eine wohlberechtigte, aber nicht genug umfassende Kritik. Über den fundamentalen, erkenntnistheoretischen Irrtum, dafs allem Erkennen des Wirklichen ein Glauben und Vertrauen zu Grunde liege, geht Pfl. mit einem Stillschweigen hinweg, das, wie es scheint, als Zustimmung zu deuten ist. Seinerseits aber vermifst er die klare Bestimmung des rhetorischen Begriffs der sittlichen Weltordnung, die thatsächlich bestehende sei nicht Gegenstand religiösen Glaubens, als ideale gefafst aber sei sie subjektiv, nicht aber objektive übersinnliche Macht. Es helfe auch nichts, wenn mit dem Begriff der sittlichen Weltordnung der des Sittengesetzes vertauscht und dieser zu einem allgemeinen Natur und Geist umfassenden erweitert werde. Mit alledem sei der Positivismus nicht zu überwinden. Die Ordnung sei Produkt einer Macht, nicht selbst die postulierte übersinnliche Macht, die auch nach Rauw. Gegenstand religiösen Glaubens sein solle. Denken wir uns aber die übersinnliche Macht als ordnendes Wesen, so haben wir „Gott" gedacht. (Jahrb. u. s. w. S. 13 f.)

An die Erklärung des religiösen Glaubens schliefst Rauw. die Rechtfertigung desselben an, die in der Verteidigung der Teleologie besteht, wobei aber der Schlufs von der Zweckmäfsigkeit auf eine zwecksetzende Ursache als nicht konkludent verworfen wird. R. bleibt bei der allem Seienden als organisierender Faktor innewohnenden Potenz stehen. Aus diesem Abschnitte möge eine uns speciell interessierende Äufserung über den Supernaturalismus hervorgehoben werden. Die Geschichte des Supernaturalismus, meint R., sei seit der Renaissance eine Leidensgeschichte, auf der einen Seite stehe der Katholicismus, der den Supernaturalismus immer mehr zu befestigen und ab-

zurunden suche, was er übrigens mit zunehmender Aufopferung der Frömmigkeit und Wahrheit (die Begründung für diese Behauptung bleibt R. schuldig) bezahlt habe, während der Protestantismus durch sein eigenes Princip immer weiter auf der schiefen Ebene fortgetrieben werde, unbewufst geschäftig, das System, das er nicht preisgeben will, zu unterminieren. (S. 273.)

Der dritte Teil des Rauwenhoffschen Werkes handelt von den Erscheinungen der Religion in Dogmen und Kulthandlungen. Das Resultat der Kritik des Gottesbegriffs ist ein negatives, die objektive Realität desselben, das Dasein Gottes kann nach R. nicht wissenschaftlich bewiesen, § 1 A, auch nicht durch philosophische Spekulation bestätigt werden (B), die Glaubensvorstellungen, den Gottesbegriff eingeschlossen, sind vielmehr Ereignisse der dichtenden Phantasie (D).

Die Kritik, die R. an den Argumenten für das Dasein Gottes übt, richtet sich gegen die Fassung, in welcher sie von Pfleiderer vorgetragen werden. Die von letzterem hiergegen versuchte Verteidigung kann nicht als durchweg glücklich bezeichnet werden. Die Kantschen Vorurteile, in die auch Pfl. verwickelt ist, hemmen wie schwere Ketten seine Schritte. Zunächst wird bemerkt, dafs von der Philosophie nicht mathematische und naturwissenschaftliche Beweise verlangt werden dürfen, sondern nur der Nachweis der zur Annahme einer Hypothese bestimmenden Vernunftgründe (Jahrb. a. a. O. S. 16). Was den kosmologischen Beweis betrifft, so würde der Schlufs von einer Vielheit von Kräften und Wirkungen auf einen einheitlichen Realgrund, wie er von Pfl. gefafst wird, allerdings, wie Rauw. einwendet, nur die Existenz einer weltimmanenten Substanz begründen, nicht aber die Existenz Gottes, wie der religiöse Glaube sie fordert. Den Ausgangspunkt bilden aber nicht endliche Wirkungen und Kräfte, zu denen die Substanz gesucht wird, sondern die endlichen, veränderlichen und zufälligen Wesen, die eine von ihnen verschiedene Ursache, also einen über- und aufserweltlichen Gott voraussetzen: ein „Über" und „Aufser", das freilich nicht sinnlich genommen, aber auch nicht, wie von Pfl. geschieht, durch eine panentheistische Auffassung illusorisch gemacht werden darf. — Die Bemerkungen Pfleiderers über die Berechtigung des teleologischen Beweisgangs sind zwar nach ihrem speciellen Inhalt begründet, werden aber wieder ihrer besten Kraft beraubt durch die Zurückführung der Objektivität des Erkennens auf einen Parallelismus der subjektiven und objektiven Ordnung. — Mit Recht wird inbesondere gegen den Einwand Rauwenhoffs, durch Annahme göttlicher Zwecke werde

Gott vermenschlicht, geltend gemacht, dafs es zwischen den von R. behaupteten Extremen, entweder auf die Analogie der menschlichen Zweckthätigkeit zu verzichten, oder Gott auf die Linie des Menschen herabzusetzen, ein Mittleres gebe, nämlich die göttliche Zweckthätigkeit nicht als eine deliberative, sondern als eine intuitive zu denken. Nur verträgt sich mit der Annahme einer bewufsten, zwecksetzenden Intelligenz nicht der von Pfl. eingenommene Standpunkt einer Immanenz, mit welcher er vergeblich die Transcendenz zu verbinden sucht, da auf diesem Standpunkt Immanenz und Transcendenz wie Realität und Idealität sich verhalten würden.

Durch die, auch von Pfl. anerkannte Kantsche Lehre, dafs Wirklichkeit nur erfahren werden könne, von R. in die Enge getrieben, spricht Pfl. von einer mittelbaren Erfahrung durch Schlüsse und meint, dafs es in einem gewissen Sinne eine Erfahrung von Gott gebe. Hier zeigt sich die ganze Unhaltbarkeit des Pfl.schen Standpunkts der zu verbindenden Immanenz und Transcendenz; denn sofern Gott immanent ist und „in gewissem Sinne" erfahren wird, ist er nicht wahrhaft Gott (wir reden vom Standpunkt Pfl.s), sofern er aber transcendent und wahrhaft Gott ist, kann er nur erschlossen, also (vom Standpunkt Pfl.s) nicht wahrhaft erkannt werden. Mit Recht rügt R. die Inkonsequenz Pfl.s der vom Sittengesetz auf einen Urheber, also eine letzte Ursache schliefst, obgleich er dem kosmologischen Argument einen solchen Schlufs nicht gestatten will.

Der erkenntnistheoretische Irrtum, dafs die Objektivität der Erkenntnis nicht durch das unmittelbare oder mittelbare Bestimmtwerden des Subjektes durch das Objekt, sondern durch den Parallelismus der Ordnung des Erkennens mit der Ordnung des Seins garantiert werde, tritt recht scharf in der Art hervor, wie Pfl. das ontologische Argument behandelt. Ausgehend von der (Vatkes Ansicht entgegengesetzten) Annahme, dafs dieses Argument die Notwendigkeit des Daseins Gottes beweise, behauptet Pfl., der Nerv desselben liege in der Übereinstimmung unseres notwendigen Denkens mit dem wirklichen Sein. Kants Kritik habe zu dem Resultate geführt, dafs die Gesetze unseres Denkens nicht aus der Erfahrung stammen und doch mit dieser zusammenstimmen: eine Thatsache, die sich nur aus der unserem Denken und dem Weltdasein gemeinsam zu Grunde liegenden Einheit von Denken und Sein erkläre. Nicht ganz mit Unrecht urteilt Rauw. von dieser Fassung, dafs sie mit dem wirklichen ontologischen Argument nichts als den Namen gemeinsam habe. Dieses sucht aus dem Begriffe Gottes das

Dasein zu folgern, setzt also voraus, dafs durch Denken objektives Sein erkannt werde; der Irrtum desselben aber liegt darin, dafs ein Gottesbegriff aufgestellt wird, der allerdings das Dasein impliciert, dessen innere Möglichkeit und Realität aber nicht erwiesen ist. Ist das Dasein eines denkbaren Höchsten anderweitig festgestellt, so folgt freilich die Notwendigkeit dieses Daseins; das ontologische Argument setzt also das zu Beweisende voraus und macht sich einer petitio principii schuldig.

Gröfsere Zugeständnisse gegenüber dem theoretischen Rechte des Gottesglaubens macht, wie auch Pfl. hervorhebt, R. in dem Abschnitte über die Gottesvorstellung (S. 522 f.), insofern er einräumt, dafs teleologisches Wirken dem Ursprung nach wenigstens für uns nur durch die Beziehung auf eine bewufste Intelligenz denkbar sei. Zwar versäumt R. nicht, (nach Pfl.s Ausdruck) Vorsorge zu treffen, um sich durch die Behauptung, das Hinübergehen zu einer göttlichen Intelligenz und einem göttlichen Willen beruhe auf dem Drang der Phantasie, auf seinen Skepticismus zurückzuziehen; hiergegen aber lege seine eigene Darstellung, derzufolge jener Drang vielmehr ein unabweisliches Bedürfnis des Denkens ist, Verwahrung ein.

Weiterhin sucht R. nachzuweisen, dafs eine Bestimmung des Wesens Gottes durch die Attribute der Ewigkeit, Heiligkeit und Liebe nicht zulässig sei, selbst wenn das Dasein Gottes wissenschaftlich sichergestellt werden könnte, denn Ewigkeit sei ein negativer Begriff, Heiligkeit und Liebe aber könnten ohne Anthropomorphismus nicht auf Gott übertragen werden. — Auch diese Positionen sucht Pfl. zu verteidigen, jedoch, was die Ewigkeit betrifft, keineswegs mit Glück, denn indem er in das göttliche Bewufstsein Succession hineinträgt, zerstört er die Unveränderlichkeit Gottes und hebt damit, wie R. zeigt und wohl von selbst einleuchtet, den Begriff der Ewigkeit auf. Dagegen weist er den Angriff R.s auf die göttliche Heiligkeit, deren Begriff er mit Sittlichkeit im Sinne von Pflichtgemäfsheit verwechselt, die Gott allerdings nicht zukommen kann, siegreich zurück. Seine Bemerkungen aber über die göttliche Liebe sind durch seinen panentheistischen Standpunkt, auf welchem Wesenseinheit und reales Wechselverhältnis zwischen Gott und Menschen angenommen wird, getrübt.

Als Kern des Vorsehungsglaubens betrachtet R. den Glauben an eine sittliche Weltordnung, in deren Dienst aller Kausalzusammenhang stehe, und hält deshalb eine Theodicee für unnötig. Derselbe Glaube bilde auch die Grundlage des Erlösungsglaubens. Sünde und Erlösungsbewufstsein seien nichts anderes

als das Bewufstsein eines gewissen in uns vorhandenen Verhältnisses von Wirklichkeit und Ideal, und aller Erlösungsglaube Vertrauen auf die stets fortschreitende Verwirklichung des Ideals in uns. Der Glaube endlich an eine persönliche Fortdauer nach dem Tode enthalte aufser dem animistischen ein religiöses Moment, nämlich die Hoffnung auf Verwirklichung des sittlichen Ideals. Für diese sei eine psychologische Voraussetzung anzunehmen, die jedoch nur Produkt religiöser Dichtung, nicht philosophischer Beweisführung sei. Doch lasse sich als Grund der Vernünftigkeit des Unsterblichkeitsglaubens der Gedanke angeben, dafs die sittliche Persönlichkeit, in welcher das Sittliche zur vollen Herrschaft gelangt ist, nicht durch einen physischen Procefs vernichtet werde.

Der letzte Abschnitt des R.schen Werkes behandelt den Kultus und die religiöse Gemeinschaft. Der einseitig ethische Standpunkt des Vrf., dem die Gottheit eigentlich nur die dichterische Personifikation der sittlichen Weltordnung ist, macht ihm insbesondere jedes Verständnis des katholischen Kultus unmöglich. Der Kultus ist ihm ausschliefslich Produkt der Phantasie, anschaulich gemachter Glaube, der sich der Zucht des Denkens entzieht. Gleichwohl nimmt der Vrf. vom religiösen Standpunkt das Bittgebet in Schutz. Den specifischen Charakter der religiösen Gemeinschaft sucht er in der Einheit der Glaubensüberzeugung und dem Verlangen, nach dieser Überzeugung das Leben zu gestalten. Die naturgemäfseste Form der religiösen Gemeinschaft sei die örtliche, natürlich gewordene, selbständige Gemeinde. Vom (supernaturalistischen) Kirchenbegriff urteilt der Vrf., dafs ihm der sittliche Charakter fehle, daher seine Äufserung: Wehe der Religion wegen der Kirche, und das Schlufswort: die Kirche hat ausgedient, die Gemeinde kann zu ihrem Rechte kommen.

Wir verlassen Rauwenhoff mit dem Eindruck, dafs sein von Kant beherrschtes Denken in der Auffassung der Religion selbst noch hinter dem Königsberger Philosophen zurückbleibt und die grofsen geschichtlichen Thatsachen der Religion, des Christentums und der Kirche als ungelöste Rätsel zurückläfst. Die Absicht, durch einen zweiten, historischen Teil das Werk abzuschliefsen, hat der Tod vereitelt. — Wir wenden uns zu Vatke zurück, der uns eine Geschichte der Religion und zugleich den Beweis gibt, dafs der naturalistische Pantheismus jene Rätsel zwar zu zerhauen, nicht aber zu lösen vermag.

„Nach synthetischer Erkenntnis a priori", jener von Kant eingeführten Erkenntnisweise, die sich unter den Händen seiner

Nachfolger zur Konstruktion a priori, der mit Recht verrufenen „Begriffsromantik“ gestaltete, läfst V., dem Zeugnis der Geschichte zum Trotz, die Menschheit von unten auf aus einem Zustand tierischer Roheit zur Freiheit und Geistigkeit sich entwickeln, zu welchem Behuf das Alter der Menschheit auf ein paar Hunderttausende geschätzt wird. Als erste Stufe in der religiösen Entwicklung wird die Naturreligion und zwar zunächst der Fetischismus der sog. Naturvölker angenommen. Über diesen hinaus bezeichne einen Fortschritt sowohl die chinesische Religion als auch die altarische Moral, die nicht mehr durchweg als Naturreligionen gewertet werden dürfen. Die chinesische Religion sei reine Verstandesreligion, die Taolehre aber mehr ein Fortschritt der Philosophie als der Religion. Die chinesische Sittlichkeit ist wesentlich Verstandesberechnung. (Über die chinesische Religion vgl. man V. v. Straufs u. Torney, der altchinesische Monotheismus S. 9 ff.)

Vom Brahmanischen System urteilt V., es sei nicht Monotheismus. Brahm ist ursprünglich Agni Brahmanaspati, Herr des Gebetes, dann Produkt des Gebetes, der höchsten Abstraktion, mit dem Gedanken des Betenden eins. — Der Buddhismus entstand aus der Negation der brahmanischen Anschauungsweise und ist nicht Gottlosigkeit, da das Leere, woraus die Welt wird, das vom Geiste erfafste reine Sein ist. Der Buddhismus bleibt in der Form der Substanz, erreicht nicht die des Geistes (S. 360 f.). Der Religion der iranischen Völker sei eine einfachere Naturanschauung vorangegangen, der Dualismus des Ahuramazda und Angromainyus ein rein praktischer, das beide umfassende Princip aber, die Zrvâna Akarana, sei reine Abstraktion. Die persische Religion gilt V. als die erste von weltgeschichtlicher Bedeutung, durch ihren von ihm behaupteten Einflufs auf Judentum und Christentum.

Von den arischen Religionen geht V. zu den semitischen sogenannten Naturreligionen über. Die Semiten werden durch das Vorherrschen des Verstandes charakterisiert. Im Einzelnen stehe die babylonische durch ihr astronomisches System höher, dagegen sonst tiefer als die eranische Teleologie. Bel werde als Lebenssubstanz gefafst und daher Mylitta, ursprünglich Erdgöttin, als weibliches Princip ihm beigesellt. Der mittelsemitische Melkarth wird mit Simson zusammengestellt und als Baal — der Sonnengott — erklärt. Die ägyptische Religion sei noch ein ungelöstes Problem, für die religiöse Gesamtanschauung seien wir noch immer auf die klassischen Quellen angewiesen; Osiris sei Sonne, Isis Erde, nicht Mond. V. verkennt, wie man sieht,

die zweifellosen Spuren einer der geschlechtlichen Differenziierung und Herabziehung des Göttlichen in den Naturprocefs vorangehenden reineren Auffassung. — Auf eine solche weist auch, wie aus V.s Darstellung selbst erhellt, die griechische Religion hin, in welcher V. die religiöse Entwicklung auf die höhere Stufe „des endlichen Geistes und der geistigen Subjektivität" sich erheben läfst. Der Polytheismus ist hier sekundär, die spätere Frucht der Mythenbildung; die Götterwelt Hesiods und Homers Ergebnis reflektierender und dichterischer Anschauungsweise. Wie die arische in Indien, so stellt die griechische Religion ein Urwesen, Gott schlechthin, an die Spitze, das nicht in den Procefs des Endlichen eingeht. — In der römischen Religion, die durch Geisterglaube und Mangel an Mythen sich charakterisiert, präge sich die praktische Richtung des römischen Geistes aus. Für die — vom Vrf. als das Ursprüngliche nach „Principien a priori" fingierte — römische Naturreligion sei man auf Schlüsse aus der allgemeinen Analogie der religiösen Entwicklung, angewiesen. Der allgemeinen Form des Weltreichs gibt auch nach V. erst das Christentum tiefen, unendlichen Gehalt.

Nicht das Erste, sondern die höchste Vollendung ist nach d. Vrf. der Monotheismus. Von der eranischen Lichtreligion ausgehend habe er sich zuerst in einem kleinen Kreise eines unbedeutenden Volkes entwickelt. Er sei teils aus vorhandenen Elementen, teils durch absolute Erhebung des Geistes, und da der Geist darin sein eigenes Wesen ergreife, durch Offenbarung Gottes entstanden. (S. 485.) Die geschichtliche Darstellung, die der Vrf. auf Grund der um jede Tradition unbekümmerten destruktiven Bibelkritik gibt, verkehrt die Ordnung lex et prophetae in das Gegenteil: der Pentateuch ist später als die prophetischen Bücher: so verlangt es die innere Entwicklung des Geistes. V. vermifst im alten Testamente die rein ideale Auffassung des Geistes, die sich übrigens auch bei den alten Philosophen nicht finde; Aristoteles lasse den Geist von aufsen in den Leib kommen. Gott erscheine in der Schrift als überweltlicher Geist im Lichtgewand nach seiner Transcendenz, nach seiner Immanenz aber als bewegender Geist. (Woher dann das Verbot, von Gott ein Bild zu machen? — Aristoteles aber läfst die menschliche Seele von aufsen in den Leib kommen, gerade weil sie wegen ihrer Immaterialität nicht auf dem Wege der Zeugung entstehen kann.) In der Schöpfungsgeschichte findet V. nicht Geschichte, sondern „Religionsanschauung", was im Grunde ein verblümter Ausdruck für Mythe ist. Den Abschnitt

über das Christentum (S. 516 ff.) eröffnet ein unwürdiger Ausfall gegen die katholische Religion, dessen verletzender Ton gegen den sonstigen wissenschaftlichen Charakter dieser „Religionsphilosophie" grell absticht. (Ähnliches S. 314 und 358.) Charakter und Entstehung des Christentums werden so erklärt: Grundprincip derselben ist die Idee der Menschwerdung Gottes, die am Ende des bis dahin gewesenen Weltlaufs eintritt zur Erlösung aus der Gewalt des Bösen; es stehe also der arische Dualismus mit der Erscheinuug Gottes auf Erden im genauesten Zusammenhang. Das Christentum habo praktisch begonnen mit der Vorbereitung auf eine Umgestaltung des Gottesreiches, woraus sich erst die Umgestaltung der Lehre als Gebot der Notwendigkeit ergeben habe. Die aprioristische Konstruktion des Christentums (das nicht aus einer pantheistisch gemeinten Idee der Menschwerdung Gottes, sondern aus der gottmenschlichen Person Christi begriffen werden will), wird durch eine zersetzende Kritik der Quellen des Christentums gestützt. Da die Briefe des Apostels Paulus (die in die Jahre 52—61 verlegt werden) in schroffem Widerspruch mit der obigen Annahme stehen und das wunderbare Wesen Christi darin vorausgesetzt wird, so verlangt die vom Vrf. geübte Logik des Unglaubens, dafs die vorgebliche Umgestaltung der Lehre in der kurzen Zeit vor der Thätigkeit Pauli vor sich gegangen sei.

Über die hypothetische evangelische Urschrift sowie die Unterscheidung der beiden Richtungen, der petrinischen und paulinischen (die durch das Zugeständnis, dafs sie in keiner Schrift zur reinen Darstellung gelange, wieder hinfällig gemacht wird) gehen wir mit dieser Andeutung hinweg. Aus den vorhandenen Quellen, gesteht V., sei der Ursprung des Christentums schwer zu ergründen; anerkannt sei, dafs Christus die Logosidee auf seine Person nicht anwandte, als Messias habe er sich erst bei seinem Einzuge in die Hauptstadt kundgegeben, in frühere Reden sei erst nachträglich die messianische Beziehung hineingetragen worden. Dem wirklichen Verlauf gegenüber (den V. und die Kritik der Hegelschen Schule wohl besser kennt als der Lieblingsjünger des Herrn) stellte sich Johannes am ungünstigsten. Gleichwohl wird seine geistige Erhabenheit gerühmt. — Die Behauptungen V.s richten sich durch ihre Willkür von selbst. Johannes, der Apostel, ist entweder nicht der Verfasser des vierten Evangeliums — dann erhebt sich die Frage, ob es dem einstimmigen Zeugnis des Altertums und dem Selbstzeugnis des Evangeliums zum Trotz ein anderer sein könne? — oder Johannes, wenn es erlaubt ist, Göttliches mit Menschlichem

zu vergleichen, der Platon des christlichen Sokrates, ist ein verrückter Schwärmer, wenn nicht ein frecher Betrüger. V. gleitet leichtfertig über alle diese Schwierigkeiten hinweg.

Die Erscheinungen des Auferstandenen gelten V. als Visionen der Jünger, die sie hatten, als sie sich wieder ihrem einfachen Gewerbe hingaben. — V. gibt sich alle Mühe, die Gottheit Christi und den Personunterschied in Gott aus der Schrift hinwegzudeuten, seine eigene Darstellung aber zeigt, dafs bei Paulus und Johannes über die Gottheit Christi nicht hinwegzukommen sei. Wo es nicht mehr angeht, zu leugnen, wird die Hegelsche Unterscheidung von Anschauung und Begriff zu Hilfe gerufen. — Das Verhältnis Christi zum Geist wird in das des Individuellen zum Allgemeinen umgedeutet, Christus habe sterben müssen, damit der Geist komme; nicht der historische Christus, sondern der Geist, Gott als immanenter, sei Gegenstand der Anbetung. (Biblisch ist allein die Lehre, dafs die Sendung des Geistes die Verklärung, nicht aber die Vernichtung der Individualität Christi voraussetzt.) Bei Paulus erscheine der hl. Geist als die höhere Form des Selbstbewufstseins, 1 Cor. 2, 9—12 liege „offenbar die Einheit des im Menschen wirkenden höchsten Princips mit demselben Princip ausgesprochen, welches in Gott das Selbstbewufstsein bildet.“ (S. 557.) Die Einheit sei jedoch nur in der Form der Vorstellung gegeben.

V. vermag sich die Überweltlichkeit Gottes nur räumlich zu denken und wendet daher gegen die Unterscheidung immanenter und transcendenter Beziehungen in Gott ein, Gott sei Idee (!), also nicht im Raume. (S. 559.) — Schliefslich wird als Kern der biblischen Lehre von der Person Christi und der Trinität bezeichnet: die lebendige Gottesidee als geistiger Lebensprocefs, alles andere seien Elemente der Anschauung, die kirchliche Entwicklung aber habe sich durch falsche Verstandeskonsequenzen von der einfachen lebendigen Tiefe der biblischen Anschauung entfernt. (S. 566.)

In demselben Geiste und nach der nämlichen, d. h. rationalistisch-spekulativen und pantheistischen Methode wie die Person wird auch das Werk Christi behandelt und gedeutet. Die Vorstellung von einer stellvertretenden Sühne sei deutero-jesajanisch, der Knecht Gottes eine Personifikation der frommen Theokratie (!). Die stellvertretende Genugthuung sei von den Vätern mythologisch, von Anselm juridisch, erst von Socin richtig, d. i. moralisch gedeutet. Als Schlufsurteil über die biblische Theologie der Erlösung ergibt sich V. folgendes: es sei „nicht zu verkennen, dafs darin aufserordentlich tief geistige Elemente,

aber daneben doch auch viele teils unvermittelte, schroffe Gegensätze, teils sinnlich angeschaute und ungeistige Züge gegeben sind.“ (S. 575.) Diese angeblich ungeistigen Züge aber existieren nur in der Phantasie des „spekulativen“ Religionsphilosophen, der allen Ernstes der Schrift, z. B. die „Vorstellung“ imputiert, das Paradies sei eine Abteilung des Hades, nur durch eine Kluft von der Gehenna getrennt. Und der Schofs Abrahams ist dann wohl auch wörtlich zu nehmen!

In der Entwicklung der christlichen Religion nach der Lehre und socialen Gestalt werden drei Abschnitte unterschieden; der erste umfafst das Urchristentum mit seinem Hauptwendepunkte, der Christianisierung des Staates, sowie die Zeit bis zum Beginn des Mittelalters, dieses bildet das zweite Hauptstadium. Endlich die dritte und herrlichste Periode des Christentums beginnt mit der Reformation. „Die gegenwärtige Zeit freier wissenschaftlicher Erkenntnis ist in Beziehung auf die Entwicklung des Christentums die vollendetste.“ (S. 580.) Bekanntlich hat Straufs, Vatkes Gesinnungsgenosse, gefragt: Sind wir noch Christen? und darauf im Namen der modernen „Kultur“ mit Nein geantwortet. V. zieht es vor, die Maske des Christentums noch länger zu tragen, und was andere als „Selbstzersetzung des (protestantischen) Christentums“ hinstellen, als dessen höchste Blüte zu feiern.

Als allgemeines Resultat der kirchlichen Lehrentwicklung wird angegeben, dafs die einfache Lehre des Christentums nicht wissenschaftlich (d. h. im Geiste Hegelscher Spekulation), sondern durch Verstandesspekulationen fortgebildet worden und infolge dessen der unaufgelöste Widerspruch entstanden und als Mysterium verehrt worden sei. (S. 589.) Um den Geist, der die zahlreichen Einwände, die V. gegen die Kirchenlehre erhebt, beseelt, beurteilen zu können, führen wir nur eine Probe an. Gegen die Unterscheidung innerer und äufserer Beziehungen, von welchen die letzteren gemeinsam sind, sofern die drei Personen als eine Wesenheit und Natur nach aufsen wirken, wird geltend gemacht, das opus ad intra sei ja die Einheit und opus ad extra nichts als die Differenz (S. 588): eine Bemerkung, die den Hegelschen Begriff von der sich selbst verwirklichenden und in die Vielheit eingehenden Einheit zum Mafsstab der Kirchenlehre macht. — Von gleicher Art sind die Einwendungen gegen die Lehrentwicklung des Dogmas der Inkarnation. Wenn Christus als vollständiger Mensch und wahrer Gott bestimmt wird, so hiefse das Gott auf die eine und den Menschen auf die andere Seite stellen, als ob der Mensch ohne Gott vollkommen

und Gott ohne den Menschen real sein könne (S. 595). In Christus ist nach V. die Person oder das entwickelte Selbstbewufstsein (?) von der potenziellen Basis im Logos zu unterscheiden, der Person kommen also die Eigenschaften des Logos, Allmacht u. s. w. nicht zu. Christus ist demnach für V. nur ein hervorragender Mensch. „Der Unterschied Christi und der Gläubigen besteht allein in der historischen Priorität Christi, in dem Ausgezeichneten seiner Persönlichkeit, in dem Ursprünglichen seines Gottesbewufstseins und in dem Gewaltigen seiner geistigen Einwirkung auf alle späteren Zeiten. Durch diese Auffassung vom Gottmenschen hat sich V. das Verständnis der Lehre von Gnade und Freiheit sowie von der Kirche gänzlich unmöglich gemacht; die Kirche sei als Heilsanstalt infolge des grofsen und nachhaltigen Eindrucks gestiftet worden, den die Erscheinung Christi, seine Gröfse im Leiden hervorgebracht. Die Neuschöpfung geschehe wirksam durch die göttliche Substanz im einzelnen, durch die Gemeinschaft, die ihren Ausgangspunkt in Christo und seinem Tode habe, werde sie angeregt. — Für die sichtbare Kirche, ihre Allgemeinheit, Einheit, Heiligkeit zeigt V. kein Verständnis, wiewohl er zugesteht, dafs der Staat der Kirche als der Trägerin und Beschützerin der echt christlichen Gesinnung bedürfe, ohne welche kein Staat wahrhaft gesund und kräftig sich entwickle. (S. 632.) Für die innere Sphäre fordert er volle Selbständigkeit der Kirche. — Den protestantischen Begriff der sichtbaren Kirche sucht V. vergeblich von seinen inneren Widersprüchen zu befreien. Die himmlische Kirche ist ihm nichts weiter als die höhere göttliche Verklärung der Welt. Die Schrift dürfe nicht ferner als bindende Norm geltend gemacht werden, ein neues Evangelium des Geistes sei es daher auch, wonach die Gebildeten der neueren Zeit sich sehnen. Wie für die wirkliche Kirche Christi hat V. auch keinen Sinn für die christliche Vollkommenheit, für Cölibat und Mönchtum, obgleich er zugibt, dafs diese Richtung bei den vortrefflichsten Männern gefunden werde. (S. 637.)

Das umfassende und an Details überreiche, zugleich aber vielfach aphoristische, der letzten vollendenden Hand entbehrende religiös-philosophische Werk schliefst mit der Darstellung des Mohammedanismus (S. 640 ff.), der nach einer früher (S. 307) gegebenen Charakteristik in der „abstraktesten und sinnlichsten" Weise, aber ohne eigentliche Originalität die Einheit Gottes festgehalten und die Immanenz Gottes bis auf eine ungenügende Form aufgehoben habe.

Wenn wir das Bild, das sich vor unseren Augen von dem

gegenwärtigen Stande der auf modernen Principien beruhenden Religionsphilosophie entrollte, mit einem prüfenden Blicke überschauen, so ist es zunächst der Mangel an Originalität, der uns auffällt. Wir erhalten auch hier den Eindruck, daſs der Kreislauf der modernen philosophischen Entwicklung geschlossen ist. Kant, Hegel, Schelling — Kriticismus, Pantheismus, Theosophismus müssen abwechselnd den Schlüssel darbieten, der die Rätsel der Religion und des Christentums erschlieſsen soll. Eine weitere Überzeugung aber drängt sich auf, daſs keines jener Systeme den genannten groſsen Thatsachen gerecht zu werden vermag: Gründe genug, um uns in dem Bestreben zu bestärken, die Philosophie auf solideren Grundlagen, als der moderne Gedanke bietet, aufs neue aufzubauen.

DIE LEHRE DES HL. THOMAS BEZÜGLICH DER MÖGLICHKEIT EINER EWIGEN WELTSCHÖPFUNG.

Von Fr. THOMAS ESSER, Ord Praed.

III.

2. Von dem Begriff der bewirkenden oder hervorbringenden Ursache aus wurde versucht, die Unmöglichkeit einer anfangslos erschaffenen Welt darzuthun, insofern es scheint, daſs dieselbe notwendig ihrer Wirkung vorangehen müsse. Es wurde jedoch bereits früher auf den Unterschied zwischen allmählich und sofort eintretenden Wirkungen hingewiesen. Handelt es sich um eine Hervorbringung der ersteren, so muſs allerdings die wirkende Ursache vom Beginn des Werdensprozesses an vorhanden und thätig sein: sie geht also notwendig dem schlieſslichen Eintreten der beabsichtigten Wirkung der Zeit nach voraus. Erfolgt aber das Eintreten einer Wirkung sogleich, so ist es nicht unbedingt notwendig, daſs die Ursache der Dauer nach früher da sei: Licht und Leuchten z. B. sind zugleich. Die schöpferische Thätigkeit Gottes aber setzt ihre Wirkung sogleich; „unde dicunt — nämlich die Verteidiger der Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung — quod non sequitur ex

necessitate, si Deus est causa activa mundi, quod sit prior mundo duratione." (Sum. theol. loc. cit. ad 1; Contr. Gent. loc. cit. ad 1.)

„Auch diese Begründung kann — so sagt Herr Frohschammer (S. 527 f.) — nicht als stichhaltig gelten, ja mufs für den theistischen Standpunkt sogar als bedenklich erscheinen. Allerdings gibt es Verhältnisse, bei welchen Ursache und Wirkung gleichzeitig sind, allein da sind sie denn zugleich gewissermafsen identisch oder so wesentlich miteinander verbunden, dafs nicht ein Kausalitäts-, sondern vielmehr ein Inhärenz- oder Konsubstantialitäts-Verhältnis gegeben ist. Dies Verhältnis findet in der That auch bei dem Gleichnis statt, das Thomas zur Verdeutlichung beibringt. Das Licht nämlich als Ursache, und das Leuchten als Wirkung sind freilich gleichzeitig, allein nur darum, weil beides notwendig zusammengehört und das eine ohne das andere gar nicht gedacht werden kann; denn das Wesen des Lichtes als solches besteht eben im Leuchten, und wo dies nicht stattfindet, kann auch von einem Lichte nicht die Rede sein. Das Gleichnis würde also nur dann auf das Verhältnis Gottes zur Schöpfung anwendbar sein, wenn Gott und Welt in einem notwendigen, wesentlichen Zusammenhange ständen, so dafs Gott ohne die Welt gar nicht gedacht werden könnte, wie etwa pantheistische und halbpantheistische Auffassungen annehmen."[1]

Es hält nicht schwer, zu zeigen, dafs diese Ausführung auf einem Mifsverständnis beruht. Das vom hl. Thomas angeführte Beispiel ist kein „Gleichnis", sondern ein Vergleich, und der Vergleichungspunkt liegt einzig und allein in dem Zugleichsein von Wirkung und Ursache. Das ist der Zweck, für welchen der Vergleich angeführt wird: zu zeigen, dafs es eine Ursache geben kann, die mit ihrer Wirkung gleichzeitig ist. Der beigebrachte Fall ist ein Beispiel, in welchem das Behauptete unleugbar zutrifft. Da nun aber „ab esse ad posse valet illatio", so ist mit dem einen Fall die ganze Behauptung unwiderleglich bewiesen. Wenn Frohschammer also den Ver-

[1] Gerade so heifst es bei Krause l. c. p. 19 n. 3.

gleich auf die Art und Weise ausdehnt, wie aus der angeführten Ursache die Wirkung hervorgeht, so geht er über das vom hl. Thomas Behauptete hinaus.[1] Was der Aquinate sagt, ist ausschliefslich dieses: Zum Wesen der Ursache gehört es nicht, es ist mithin nicht absolut notwendig, dafs die Ursache ihrer Wirkung zeitlich voraufgehe. Und dafs dieses bewiesen ist, kann Frohschammer selbst nicht leugnen. Denn er sagt: „Allerdings gibt es Verhältnisse, bei welchen Ursache und Wirkung gleichzeitig sind" — beispielsweise: „Das Licht als Ursache und das Leuchten als Wirkung sind gleichzeitig." Ist das gegeben, dann ist der vom hl. Thomas als zu beweisen aufgestellte Satz unantastbar, dafs nämlich eine anfangslose Schöpfung auf Grund des Begriffs der bewirkenden Ursache nicht als unmöglich bewiesen werden kann. Weiter gehen seine Behauptungen nicht. Um Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit, Konvenienz oder Inkonvenienz handelt es sich ihm nicht, sondern lediglich um innere Möglichkeit oder Widerspruchslosigkeit. Übrigens hätte auch die blofse Erwägung, dafs Gott nicht in demselben Sinne (univoce) wie die Geschöpfe Ursache ist, Herrn Frohschammer

[1] Allerdings kann man, wenn man einen andern Zweck im Auge hat, auch diesen Vergleichungspunkt heranziehen. Das thut der hl. Augustinus und andere Väter, wenn sie in dem Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit das Verhältnis des Sohnes zum Vater (gegen die Arianer) zu erklären suchen. So sagt z. B. St. Augustin: „Quomodo, inquit aliquis, aeternus (Pater genuit) aeternum (Filium)? Quomodo flamma temporalis generat lucem temporalem. Coaeva est autem flamma generans luci quam generat, nec praecedit tempore flamma generans lucem generatam, sed ex quo incipit flamma, ex illo incipit lux. Da mihi flammam sine luce, et do tibi Deum Patrem sine Filio" (In Joan. Evang. cap. 3 tract. 20 n. 8). — Und wiederum: „Ipse Arius dixisse fertur: Si filius est, natus est; si natus est, erat tempus, quando non erat filius; non intelligens etiam natum esse Deo sempiternum esse, ut sit coaeternus Patri Filius, sicut splendor qui gignitur ab igne atque diffunditur, coaevus est illi, et esset coaeternus, si esset ignis aeternus" (De Trinit. lib. 6 cap. 1 n. 1). Aber auch bei diesem Gebrauch des angeführten Vergleiches erklärt der Bischof von Hippo ausdrücklich: „Habent ista similitudinem, non habent omnimodam aequalitatem" (Serm. 117 [De verb. Evang. Joan. c. 1] n. 13).

abhalten sollen, von dem, was bei geschöpflichen Ursachen der Fall ist, zu schliefsen, dafs dasselbe bei Gott als Ursache sich ebenso verhalte.

Übrigens können wir mit dem hl. Augustinus auch einen andern Vergleich (= Beispiel) anführen, der mit dem obigen auf ganz gleicher Stufe steht, und auf den der Vorwurf des Herrn Frohschammer gar nicht angewendet werden kann. Dieser Vergleich ist vom Spiegel der Wasserfläche hergenommen. Dafs das Wasser die über oder an ihm befindlichen Gegenstände wiederspiegelt, setzt der heilige Augustinus als aus der Erfahrung bekannt voraus: „Ponamus ergo aliquid natum super aquam, velut virgultum aut herbam, nonne cum imagine sua nascitur? Mox ut incipit existere, incipit cum illo existere imago ejus: non praecedit nascendo imaginem suam . . ., et tamen imago ab illo, non illud ab imagine. Nascitur ergo cum imagine sua, et simul esse incipiunt virgultum et imago ejus. Numquid non fateris, imaginem esse de illo virgulto genitum? . . . Si semper virgultum, semper et imago de virgulto“ (Serm. 117 [De verb. Evang. Joan. c. 1] n. 12). Hier kann niemand behaupten, dafs „das eine ohne das andere gar nicht gedacht werden kann“, und dafs das Wesen der Pflanze darin bestehe, im Wasser wiederzuscheinen. Ebensowenig legt sich also eine pantheistische oder halbpantheistische Auffassung nahe.

Damit könnten wir uns der Mühe überheben, andere Einwendungen gegen die vom hl. Thomas beispielshalber angeführten Fälle (Licht und Leuchten, Feuer und Wärme) zu berücksichtigen. Indessen wollen wir zum Überflufs, bevor wir weiter gehen, noch einige derselben erwähnen. — Der Kard. Toletus leugnet, dafs es sich in den gegebenen Beispielen um ein wahres Verhältnis von Ursache und Wirkung handele. Er sagt: „Ultima dispositio ignis, quae inducitur cum forma ignis, non est effectus ab illa forma, sed ab eo, quod generat (scil. ignem); similiter vestigium simul cum pede incipiens non fit a pede, sed ab eo qui pedem fecit; et eodem modo de sole et lumine dicendum“ (loc. cit. Venet. 1586 fol. 219 a t.). — Also das Leuchten und Wärmen als Wirkung soll nicht auf das Licht und Feuer

als Ursache zurückgeführt werden, sondern auf Stahl und Feuerstein, die den zündenden Funken geschlagen! Das nennt Nazarius (loc. cit.) manifeste falsum. Mag man nämlich auch Leuchten und Wärmen als Eigentümlichkeiten des Lichtes und Feuers auffassen, so kann man doch nicht umhin, dieselben als von der Wesensform beider verursacht zu denken: „Proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur“ (S. Thom. 1. q. 77 a. 1 ad 5; cf. a. 6 ad 2 et 3). In dem Einwurf liegt mithin eine Verwechselung von nächster und eigentlicher Ursache mit der entferntern und mittelbaren Ursache. Es ist eine falsche Anwendung des Grundsatzes: „causa causae est etiam causa causati.“ Das, was von der Wesensform herrührt, wird der Ursache zugeschrieben, welcher die Wesensform ihr Dasein verdankt. Aber kann wohl derjenige, der mir einen Spiegel vorhält, im wahren und eigentlichen Sinne als die Ursache meines Bildes im Spiegel bezeichnet werden? Oder ist es das Erdreich, welches die Pflanze am Bach hervorbringt, das zugleich deren Wiederspiegeln im Wasser verursacht? Allerdings setzt die Pflanze, um ihr Spiegelbild hervorbringen zu können, zweierlei voraus, nämlich erstens das Erdreich, in welchem sie das Dasein empfängt, und zweitens die Wasserfläche, welche ihren Eindruck in sich aufnimmt und wiedergibt. Das ist aber nicht der Fall, weil sie (bezüglich des Wiederspiegelns) Ursache ist, sondern nur, weil sie eine so beschaffene Ursache ist, nämlich eine solche, welche ihr Sein nicht aus sich hat, und deren Wirksamkeit einen vorliegenden Stoff voraussetzt. Setze also eine Ursache, die aus sich ist, und deren Wirken Schaffen ist (Gott), und es ist kein Grund abzusehen, weshalb dieselbe nicht von Ewigkeit ihre Wirkung hervorbringen könne. — Wenn es darum wahr ist, was Kard. Toletus sagt, dafs das „argumentum potissimum“ für die Ansicht von der Unmöglichkeit einer ewig erschaffenen Welt darin liegt, „quia est inintelligibile, causam efficientem veram coaeternam cum effectu facere“, so hat dieselbe in der That eine schwache Grundlage.

Bezüglich der Fufsspur und des Fufses findet sich die gleiche Einwendung auch bei Frohschammer (a. a. O.) und

bei Krause (l. c. n. 5): „Bestände dies Verhältnis ewig, wäre es anfangslos, so wäre es kein Kausalverhältnis, sondern ein einfaches Seinsverhältnis („simplex essendi vis“: Krause) wie das der nebeneinander liegenden Staubatome, da niemals die Fuſsspur vom Fuſse hervorgebracht worden wäre, sondern immer nur bestünde.“ — Von einer Fuſsspur reden, die nicht vom Fuſse wäre, scheint uns eine contradictio in terminis zu sein. Der hl. Bonaventura, den man in unserer Frage gern gegen den hl. Thomas ausspielt, hat gegen diesen Vergleich der Platoniker nichts einzuwenden (s. oben S. 375). Ebensowenig der hl. Augustinus, der ihn zuerst mitteilt (s. oben S. 138). Übrigens geben wir gern zu, daſs die vom hl. Thomas gebrauchten Vergleiche viel zutreffender gewählt sind.

Noch müssen wir eine auf Grund des Fortschritts der Wissenschaft gemachte Nergelei an dem Vergleich vom Licht und Leuchten hervorheben. Herr Langen tastet nämlich sogar diesen Vergleich als solchen an: „Daſs der hier vorkommende Vergleich mit dem Lichte auf einer unrichtigen Vorstellung beruht, braucht wohl kaum bemerkt zu werden“.[1] Ähnlich sagt Herr Krause (l. c. p. 19 n. 3): „Hujus nostrae aetatis scientia physica negat, lucem et illuminationem unius temporis esse“. Herrn Frohschammer, der doch überall so wacker für die „moderne Wissenschaft“ eintritt, kommt an der Richtigkeit des von St. Thomas gebrauchten Vergleiches an sich gar kein Zweifel, „denn das Wesen des Lichtes als solches besteht eben im Leuchten“; „das eine kann ohne das andere gar nicht gedacht werden“. Und wirklich ist die „unrichtige Vorstellung“ nicht auf seiten des Aquinaten zu finden. Wahrscheinlich dachten die genannten beiden Schriftsteller in ihrem Eifer, mit dem Fortschritt der Wissenschaft gleichen Schritt zu halten, an die Zeit, welche die Verbreitung oder Fortpflanzung der Lichtstrahlen erfordert. Davon redet der hl. Thomas aber nicht. Allerdings braucht z. B. das Sonnenlicht 8 Minuten und 13 Sekunden, bis es zur Erde gelangt; das schlieſst aber keineswegs aus, daſs Licht und Leuchten

[1] Thomas von Aquin von der philos. Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung Eupen 1865. S. 6 Anm. 2.

an sich gleichzeitig sind; noch leugnet die neuzeitliche Physik, dafs beide notwendig und daher unzertrennlich mit einander verbunden sind. „Caeterum — so fügt Herr Krause (n. 4) hinzu — quae hodie est naturae cognitio, lucis perceptio posterior est lucis existentia. (Von lucis perceptio ist, wie gesagt, beim hl. Thomas keine Rede.) Actio **enim** productiva, quae comprehendit creationem, hoc habet proprium, ut tendat ad rem aliquam procreandam, quae extra causam gigni et collocari debeat. (Also Schaffen, oder vielmehr die actio quae comprehendit creationem, heifst „tendere ad rem aliquam procreandam"; es ist nicht das procreare selbst! Und zwischen dem Akt des Schaffens und dem „extra causam gigni et collocari" mufs — wahrscheinlich für das tendere — Zeit verlaufen!) **Quapropter** causa et effectus nunquam possunt coincidere, nihil refert, utrum actio sit instantanea, an per motum fiat". — Wenn selbst wirklich in den vom englischen Lehrer gebrauchten Vergleichen Ursache und Wirkung nicht schlechthin gleichzeitig wären (was man bezüglich des aus dem hl. Augustinus angeführten Beispiels wohl zugeben mufs), so würde das doch der Beweiskraft der Vergleiche nicht den geringsten Eintrag thun. Denn die Verzögerung des Eintritts der Wirkung hätte dann in Verhältnissen ihren Grund, welche in dem verglichenen Falle nicht stattfänden. Dafs sich nämlich zwischen den Schöpfer und sein Gemächt zu überwindende Schwierigkeiten einschöben, oder dafs die von Gott ausgehenden Geschöpfe eines Mediums bedürften, um wirklich zu werden, ist gar nicht denkbar. Auch in dieser Beziehung dürfte also nicht vergessen werden, dafs Gott und die Geschöpfe nicht univoce Ursachen sind.

Herr Frohschammer geht indessen noch weiter und leugnet überhaupt, dafs die Schöpfung in instanti geschehen sei. „Dafs die Schöpfung als ein instantaner Akt zu denken, ist selbst nicht bewiesen, im Gegenteil alles, was die neuere Naturforschung in dieser Beziehung erkannt hat, deutet darauf hin, dafs durchgängig in der Weltbildung das Gesetz der Allmählichkeit geherrscht hat . . . Es könnte also wohl gedacht werden, dafs auch beim ersten Entstehen der Welt dem Stoffe ebenso wie der Form nach

ein Allmählich stattfand, so dafs es zwar keines zeitlichen Hin- und Herberatens von seiten des hervorbringenden Schöpfers bedurfte, wohl aber des zeitlichen Verlaufes von seiten der werdenden Schöpfung selbst — schon in Bezug auf ihr stoffliches Sein und Werden, das ja zudem gar nicht ohne alle Form gedacht werden kann. In diesem Falle ist dann die Zeit dem Schöpfungsakte selbst schon immanent. Und man kann nicht wohl sagen, das Stoffliche jedenfalls mufste augenblicklich ganz sein oder nicht sein, ein Mittleres sei nicht möglich: denn da bei dem Vollkommenen, z. B. dem Organischen, bei der Entwickelung von einem Mehr oder Minder die Rede sein kann, da es faktisch so stattfindet, so kann dies wohl auch bei der Bildung des Unvollkommenen, des blofs Stofflichen nicht als unbedingt unmöglich ausgeschlossen werden" (S. 528 f.).

Es bedarf kaum der nähern Prüfung, um die Ungereimtheit dieser Entgegnung zu erkennen. Von dem Begriff der Schöpfung ist die Augenblicklichkeit des Werdens durchaus unzertrennbar. Wenn Frohschammer meint, der hl. Thomas folgere diese Augenblicklichkeit des Entstehens aus dem Umstande, dafs es „keines zeitlichen Hin- und Herberatens von seiten des hervorbringenden Schöpfers bedurfte", so ist das wohl kaum die richtige Auffassung dessen, was der Aquinate lehrt. An der von Frohschammer berührten Stelle (Opusc. de aeternit. mundi) erklärt er lediglich den Unterschied zwischen allmählich und sofort eintretenden Wirkungen. Dafs die Schöpfung eine Ursache sei, welche ihre Wirkung sofort und nicht in allmählicher Entwickelung hervorbringe, beweist er daselbst durchaus nicht, sondern setzt es als selbstverständlich und einleuchtend voraus. Die blofse Erklärung der Verschiedenheit genügt ihm, um zu schliefsen: „Ergo non repugnat — mehr behauptet er ja nicht als: es ist innerlich nicht unmöglich, es liegt kein Widerspruch darin — si ponatur causa producens subito, non praecedere duratione causatum suum". Wenn er nun fortfährt: „Nec potest huic rationi obviari, quia Deus est causa agens per voluntatem" — so bezieht sich das nicht auf den Untersatz des Syllogismus („Atqui Deus est causa producens effectum suum non

per motum, sed subito"), sondern auf den angeführten Schlufssatz („Ergo non repugnat . . ."). Wäre nämlich Überlegung nötig, so müfste diese dem Entschlufs notwendig zeitlich vorangehen. Wir hätten dann ja zwei auf einander folgende Akte. Mithin könnte in diesem Falle die Schöpfung, trotzdem Handlung und Wirkung (creatio active et passive sumpta) zugleich wären, nicht ewig sein. Diesen Einwurf macht der Heilige mit der Bemerkung hinfällig, dafs es in Gott eben kein Überlegen nach Art unentschlossener und der Beratung bedürftiger Menschen gibt, dafs vielmehr in ihm Wollen und Ausführen ein und dasselbe sind. — Dafs aber Schöpfen mit dem augenblicklichen Setzen einer Wirkung (der Schöpfung im passiven Sinne, des Geschöpfes) gleichbedeutend ist, geht daraus hervor, dafs es das Hervorbringen des Seins aus Nichts ist. Oder ist es kein Widersinn, sich das Sein aus dem Nichtsein entwickeln zu lassen? Die Entwicklung mufs doch einen Anfang haben, einen terminus a quo, und soll dieser terminus das Nichts sein? Das ist gegen den allgemein als einleuchtend angenommenen Satz, dafs aus Nichts Nichts wird. In dem Augenblick, wo etwas wird da wo vorher (sive tempore sive natura prius) nichts war, haben wir Schöpfung. So unvollkommen also auch das zuerst ins Dasein gerufene Sein — wenn man will, als Samen und Anfang einer langen Entwickelung — sein mag, immerhin ist seine Hervorbringung eine augenblickliche. Und in dieser Hervorbringung ist der ganze Schöpfungsakt beschlossen und abgeschlossen. Die etwa folgende Entwickelung ist nicht mehr Schöpfung. Das ist so evident, dafs Frohschammer in merkwürdigem Widerspruch mit sich selbst nur wenige Zeilen nach der oben citierten Stelle sagt, im Schöpfungsakt sei das Nichts sogleich überwunden zu denken. Deshalb war es bei den Scholastikern ausgemachter Grundsatz, dafs die Schöpfung nicht unter die Veränderungen gerechnet werden könne. (Vgl. S. Thom. 1. q. 45 a. 3.) Was sollte auch das sein, was zwischen dem Nichts und dem Sein in der Mitte läge? Veränderung und Entwickelung ist ja ein Durchgang durch Zwischenstufen. Welche Zwischenstufe aber könnte es geben zwischen Sein und Nichtsein? Wenn

Frohschammer meint, man könne nicht wohl sagen, das Stoffliche mufste augenblicklich ganz sein oder nichtsein, ein Mittleres sei nicht möglich, so ist das eine offenbare Zweideutigkeit. Die Äquivokation liegt in dem Ausdruck „ganz sein". Dieser kann zweierlei bedeuten, nämlich erstens: überhaupt sein (Gegensatz: nicht sein) und in diesem Sinne ist es, wie gesagt, ein Widersinn, zwischen „ganz sein" und „nichtsein" ein Mittleres anzunehmen. In diesem Sinne aber mufs der Ausdruck genommen werden, wenn von Schöpfung die Rede ist, welche eben in der Setzung des Seins besteht. Frohschammer dagegen nimmt den Ausdruck in einem andern Sinne, nämlich gleichbedeutend mit: vollkommen sein (Gegensatz: unvollkommen, unentwickelt, ungeformt sein); und so ist es klar, dafs zwischen „ganz (= vollkommen) -sein" und „nichtsein" etwas in der Mitte liegt, nämlich die Entwickelung des etwa keimartig Geschaffenen. Aber diese Entwickelung ist eben nicht Schöpfung. Geschaffen wäre in diesem Falle nur jenes keimartige Sein, und dieses wäre notwendig augenblicklich (und ganz) da gewesen, wo vorher nichts war.

Auf das, was Frohschammer sonst noch in demselben Zusammenhange sagt, müssen wir verzichten weiter einzugehen. Nur noch ein Wort über seine Behauptung, dafs die Zeit dem Schöpfungsakte selbst schon immanent sei.[1] Das ist nicht an dem. Der Schöpfungsakt ist gerade so ewig wie der Schöpfungswille, und beide sind gleichewig mit dem Schöpfer selbst. „Novitas divini effectus non demonstrat novitatem actionis in Deo, cum actio sua sit sua essentia". „Nihil prohibet dicere actionem Dei ab aeterno fuisse, effectum autem ejus non ab aeterno, sed tunc cum ab aeterno disposuit". „Nam

[1] Ebenso bedenklich ist der von Bovillus (als dritter) angeführte Beweis: „Cum duplex sit divina operatio, quaedam quidem naturalis et consubstantialis, alia vero inconsubstantialis et voluntaria: illam solam aeternitate, istam vero tempore aut aevo volumus esse metiendam. Divinus enim arcanus et interior processus aeternus, exterior vero temporalis aut aeviternus". Also die göttliche Handlung selbst soll zeitlich sein und die Zeit oder das aevum als Mafs zulassen!

sub voluntate divina cadit non solum quod ejus effectus sit, sed quod tunc sit. Hoc igitur volitum quod est: tunc creaturam esse — non retardatur, quia tunc incepit creatura esse, quando Deus ab aeterno disposuit" (S. Thom. Contr. Gent. lib. 2 cap. 35).

Herr Langen (a. a. O. S. 6 ff.) weist den hier in Rede stehenden Einwurf, dafs Gott als Ursache der Welt derselben der Dauer nach vorangehen müsse, samt dessen Widerlegung, als philosophisch unzulässig gänzlich ab. „Sobald ich frage, ob Gott vor der Welt sei, habe ich einen Zeitbegriff auf ihn übertragen, was unzulässig ist." — Das dürfte wohl kaum so sein. Wir können vielmehr in der aus der Offenbarung uns bekannten Schöpfungslehre gar nicht umhin, zu behaupten, dafs Gott vor der Welt ist. Der hl. Thomas sagt schlechthin: „Deus est prior mundi duratione" (1. q. 46 a. 1 ad 8). Das heifst aber durchaus nicht, den Zeitbegriff in Gott selbst hineintragen, noch auch Zeit vor der Zeit annehmen. Was damit gemeint ist, sagt der Aquinate deutlich: „τὸ prius non designat prioritatem temporis, sed aeternitatis. Vel dicendum, quod designat aeternitatem (offenbar ein Schreibfehler für prioritatem) temporis imaginati et non realiter existentis: sicut cum dicimus: supra coelum nihil est — τὸ supra designat locum imaginatum tantum, secundum quod possibile est imaginari dimensionibus coelestis corporis dimensiones alias superaddi". Was Langen zu seiner verkehrten Auffassung bringt, ist das Mifsverständnis zweier Punkte, nämlich: 1. des gegenseitigen Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit, und 2. des eigentlichen Wesens des „göttlichen Wirkens" nach aufsen. Er sagt: „Es ist hier wohl ins Auge zu fassen, dafs während das endliche Wesen und Wirken der Zeit angehört, das göttliche Wesen und Wirken ein ewiges ist; Zeit und Ewigkeit aber Begriffe sind, die in keinem Verhältnis zu einander stehen". — Dafs Zeit und Ewigkeit in irgend einem Verhältnis zu einander stehen, ergibt sich wohl schon daraus, dafs beide in einem gemeinschaftlichen genus, der Dauer, übereinkommen, wenngleich sie zwei verschiedene Arten von Dauer sind. Des nähern liegt ihr gegenseitiges Verhältnis darin, dafs Zeit und Ewigkeit, trotz ihrer Verschiedenheit, zugleich bestehen (coexistunt). Der hl.

Thomas erklärt diese „proportio aeternitatis ad totam temporis durationem“ folgendermafsen: „Cum esse aeterni nunquam deficiat, cuilibet tempori vel instanti temporis praesentialiter adest aeternitas ... Quidquid igitur in quacunque parte temporis est, coexistit aeterno, quasi praesens eidem, etsi respectu alterius partis temporis sit praeteritum et futurum“ (Contr. Gent. lib. 1 cap. 66). Also „Dei aeternitas omnia tempora includit, non quod ipse varietur per praesens, praeteritum et futurum“ (1. q. 10 a. 2 ad 4); oder „Aeternitas tota simul existens ambit totum tempus; unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia“ (1. q. 14 a. 13). Wie wir also mit philosophischer Genauigkeit sagen: Gott war vor einem Jahrhundert, so müssen wir auch sagen: Gott war, bevor die Welt war. „Ab aeterno ordinata sum, et ex antiquis, antequam terra fieret“ (Prov. 8, 23).[1] Das „war“ und „bevor“ drückt nur den Standpunkt des Sprechenden aus, in keiner Weise aber Zeit auf seiten Gottes. Es wird damit seine unveränderliche und unbeschränkte Dauer bezeichnet, die sich über alle veränderliche und beschränkte Dauer, und darüber hinaus, erstreckt: „praesentialiter totum temporis decursum attingit et transcendit“ (Quaest. disp. De Potentia q. 1 a. 5 ad 2). Deshalb sagt der hl. Augustinus von der unveränderlichen Natur Gottes, dafs, obgleich sie „non recipiat fuit et erit, sed tantum est . . . tamen propter mutabilitatem temporum in quibus versatur nostra mortalitas et nostra mutabilitas, non mendaciter dicimus, et fuit (Deus), et erit, et est. Fuit in praeteritis, est in praesentibus, erit in futuris. Fuit, quia nunquam defuit; erit, quia nunquam deerit, est, quia semper est (Tract. 39 in Evang. S. Joan. n. 5). Gott ist

[1] Auf Grund eines ähnlichen biblischen Ausspruches läfst der hl. Augustinus die Manichäer wegen des hier in Rede stehenden Irrtums hart an: „Dicant ergo vobis, quid dixerit Apostolus Paulus: ‚Agnitionem veritatis quae est secundum pietatem Dei in spem vitae aeternae, quam promisit non mendax Deus ante tempora aeterna‘ (1. Tit. 1, 2). Aeterna enim tempora quid ante se habere potuerunt? Hoc ergo cogantur exponere, ut intelligant se non intelligere, cum temere volunt reprehendere quod diligenter quaerere debuerunt“ (De Genesi contr. Manich. lib. 1 cap. 2 n. 3).

also thatsächlich vor der Welt. „Nec tu (Deus) — wie derselbe hl. Augustinus anderswo erklärt — tempore tempora praecedis; alioquin non omnia tempora praecederes; sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis" (Confess. lib. 11 cap. 13 n. 16).

Ebensowenig ist der Sinn zutreffend, in welchem Langen (mit Kuhn) behauptet, das göttliche Wesen und Wirken sei ein ewiges. Das ist die Kehrseite des vorher gegen Frohschammer Gesagten. Für die hier in Rede stehende Frage ist das göttliche Wirken in sich (entitative) zu unterscheiden von der durch dasselbe zu setzenden Wirkung (terminative). Das was Gott nach seinem ewigen, unveränderlichen Willensentschlufs hervorbringt, tritt ein zu der von ihm gewollten Zeit — wie es bei den täglich erschaffenen Menschenseelen offenkundig ist. Der terminus des göttlichen Willens ist also gerade so zeitlich, wie die von ihm hervorgebrachte Wirkung (die creatio passive sumpta) selbst. Bezüglich seiner Wirkungen nach aufsen gehört demnach das göttliche Wirken, sofern wir auf das Eintreten seiner Werke sehen, der Zeit und nicht der Ewigkeit an. Mit vollem Rechte würden wir also z. B. sagen: Gott hat heute eine Menschenseele erschaffen; Gott hat heute ein Wunder gewirkt u. s. w. Nicht als ob das Wirken selbst erst heute stattgefunden hätte, sondern weil das Gewirkte erst heute eingetreten ist. Mit demselben Rechte, sowohl theologisch wie philosophisch genau, sagen wir also auch: Gott hat die Welt im Anfang erschaffen, und er selbst war, bevor er die Welt schuf.

3. Aus der eigentümlichen Natur der hier in Rede stehenden Hervorbringung selbst hat man einen Beweis gegen die Möglichkeit einer Schöpfung von Ewigkeit herzuleiten versucht, insofern Schaffen ein Hervorbringen aus Nichts ist, welches — sagt man — als gleichbedeutend mit nach dem Nichts zu verstehen ist. — Der hl. Thomas antwortet in aller Kürze: Allerdings hat jener Ausdruck unter Voraussetzung der Offenbarung diese Tragweite; an sich jedoch zwingt er keineswegs zu jenem Verständnis, da vom Standpunkt des blofsen Denkens der Begriff aus Nichts seine volle Bedeutung behält, wenn er

als „nicht aus etwas“ verstanden wird. So aber schliefst der Ausdruck, wie bereits früher gesagt, nicht notwendig ein, dafs das Nichts dem Sein vorangegangen sei (Sum. theol. l. c. ad 2; Contr. Gent. l. c. ad 2). „Potest enim dici, sicut et Avicenna dicit, quod non esse praecedat esse rei — non duratione, sed naturâ; quia videlicet, si ipsa sibi relinqueretur, nihil esset, esse vero solum ab alio habet. Quod enim est natum alicui inesse ex seipso, naturaliter prius competit ei eo quod non est ei natum inesse nisi ab alio“. Mithin „non oportet, ex ipsa ratione productionis, sed ex veritate quam fides supponit, quod prius non fuerint (creaturae), et postea in esse prodierint“ (De Potentia l. c. ad 7).

Diese Widerlegung scheint dem Herrn Frohschammer „auf einem tiefen Mangel der thomistischen Wissenschaft, auf einer wissenschaftlich nicht zu rechtfertigenden, insbesondere durch neuere Naturforschung widerlegten Auffassung der Natur der Schöpfung zu beruhen. Im Wesen der Kreatur soll sich ein Prius und Posterius secundum ordinem naturae unterscheiden lassen, jenes soll das sein, was dem Dinge durch sich eigen ist, dieses dasjenige, was es anderswoher hat. Aus und durch sich selbst habe nun die Kreatur nichts, da sie all ihr Sein durch Gott habe, und demnach sei das Prius der Kreatur secundum ordinem naturae das Nichtsein, das Nichts. Man sieht wohl sogleich, dafs dies ein übernötigtes Räsonnement ist, das sich selbst aufhebt. Ist einmal von der Kreatur die Rede, so ist schon vorausgesetzt, dafs sie selbst ist, und dafs ihr eigenstes Wesen das Sein, nicht das Nichts ist. Wenn also einmal davon die Rede ist, was die Kreatur hat und von sich hat, so ist das Wesen schon als seiend und positiv gesetzt, nicht als Nichts, denn ist das eigenste Wesen derselben das Nichts, so kann davon eben auch gar keine Rede sein. Ist das Subjekt aufgehoben, so kann man ihm auch gar keine Prädikate mehr zuschreiben, weder positive noch negative, und auch von einem Prius und Posterius kann keine Rede mehr sein. Es ist also nicht möglich, als das Natürliche der Kreatur das Nichts zu bezeichnen, da sie vielmehr erst als Kreatur, als Geschaffenes natürlich ist“ (S. 531).

An die in „der Thomistischen Wissenschaft“ gelehrte Ver-

schiedenheit des Wesens eines Dinges von seinem Dasein scheint Herr Frohschammer nicht gedacht zu haben, als er die vorstehenden Worte niederschrieb. „Ist einmal von der Kreatur die Rede, so ist schon vorausgesetzt, dafs sie selbst ist“ — d. h. existiert! Von anderen, als den jetzt wirklich vorhandenen Geschöpfen kann ich also nicht reden? Und der Begriff, das Wesen „Geschöpf“ ist ein Nichts? Doch wir hören noch staunenswertere Dinge. „Der Kreatur eigenstes Wesen ist das Sein, nicht das Nichts“. Also zwischen Sein (= Existieren) und Nichts gibt es kein Mittleres? Das ideale Sein, das Mögliche, welches sowohl in der Idee und Macht Gottes als in unserer Erkenntnis wirklich ist, ist für Frohschammer nicht vorhanden. Und das Existieren ist der Kreatur eigenstes Wesen? Sie existiert also vermöge ihres Wesens; sie hat das Sein aus sich; das Existieren ist ihr wesentlich, also notwendig, also unverlierbar! Ist das die Auffassung der „neuern Naturwissenschaft“ von der Natur des Geschöpfes? Aber ihr zum Trotz und ohne zu fürchten, von ihr widerlegt zu werden, sagen wir: nun und nimmer ist das eigenste Wesen der Kreatur das Sein. Aber ebensowenig ist „das eigenste Wesen derselben das Nichts“. Wenigstens wird so etwas nicht in der „Thomistischen Wissenschaft“ gelehrt. Was der englische Lehrer sagt, ist einzig und allein dieses: „ponitur, quod natura ejus (scil. creaturae) est talis, quod esset nihil, si sibi relinqueretur“. Das heifst doch nicht: das Wesen oder die Natur der Kreatur ist das Nichts; vielmehr ist der Sinn dieser: Die Natur oder das Wesen oder der Begriff des Geschöpfes schliefst das aktuale Sein nicht ein, m. a. W.: Wesen und Dasein sind im Geschöpf zwei verschiedene Dinge, oder noch anders ausgedrückt: Geschöpf sein heifst, das Sein (Existieren) von einem andern haben (Esse non habet creatura nisi ab alio). Aus sich also und ohne schöpferisch hervorbringende Ursache wäre es in der Weltwirklichkeit nichts (sibi autem relicta in se considerata nihil est). Unde — so schliefst der Aquinate — prius naturaliter inest sibi nihil quam esse, d. h. naturgemäfs oder seinem Wesen nach kommt dem Geschöpf eher das Nichts (nämlich in der Ordnung der aktualen Wirklichkeit oder der

äufsern Natur) als das Dasein zu. Das inest bezieht sich also nicht auf die existierende Kreatur, wie Frohschammer voraussetzt, sondern auf den Begriff, das Wesen (naturaliter) des Geschöpfes. Und das Nichts ist nicht, wie Frohschammer meint, der Gegensatz zu Sein, sondern zu Dasein, m. a. W. es drückt den Mangel des Seins in der uns umgebenden Weltwirklichkeit, nicht aber den in der idealen Ordnung aus. „Ergo oportet, quod secundum naturam suam esset non ens, nisi a Deo esse haberet" (In II Sent. Dist. 1 q. 1 a. 5 ad 2). In dem Wesen des Geschöpfes ist also das aktuale Sein nicht beschlossen; aus sich würde es dieses nicht haben; hat es dasselbe, so ist es nur von Gott.[1] Was kann also Verfängliches darin liegen, wenn gesagt wird: „prius inest unicuique naturaliter quod convenit sibi in se, quam quod solum ex alio habet?" Es ist folglich ein doppelter Fehler, welcher sich durch diese Bemerkungen Frohschammers hindurchzieht: ein Verkennen des Unterschiedes zwischen Wesen und Dasein, und ein Nichtverstehen des Unterschiedes zwischen tempore und naturâ prius. Beides zusammen findet sich in dem Satz ausgedrückt: „Ist das Subjekt aufgehoben, so kann man ihm auch gar keine Prädikate zuschreiben . . . und auch von einem prius und posterius kann keine Rede mehr sein". Die Worte: „Ist das Subjekt aufgehoben", können in dem Zusammenhange, in welchem sie gebraucht werden, logisch nur heifsen: handelt es sich um die Natur (das Wesen) eines nicht existierenden Subjektes. Bei Frohschammer jedoch drücken sie das Nichts aus. Nimm das aktuale Dasein von den Geschöpfen fort, und es bleibt nach ihm das Nichts übrig. Von dem Nichts aber kann nichts ausgesagt werden.

[1] Es ist ein himmelweiter Unterschied zwischen den beiden Behauptungen: Creaturae ex se convenit non esse und: Creaturae non ex se convenit esse. Das Letztere würde blofs heifsen, die Existenz komme dem Geschöpf nicht vi essentiae suae, sondern nur von seiten einer äufsern Ursache zu, m. a. W. dasselbe sei ein ens ab alio. Das Erstere aber hiefse: das Geschöpf ist ein Wesen, welches das Existieren ausschliefst, welches also in keiner Weise, auch nicht durch eine äufsere Ursache, zur Existenz gelangen kann; das Dasein ist mit seiner Natur unvereinbar.

Hier ist Frohschammer offenbar im Widerspruch mit dem gesunden Menschenverstande. Oder findet es nicht jeder einleuchtend, wenn gesagt wird, die Teile seien der Natur (oder dem Begriff) nach früher als das aus ihnen zusammengesetzte Ganze? Und doch wird hier, wenigstens wenn es sich um ein organisches Ganzes handelt, das „früher sein" von nicht existierenden Subjekten (also dem „Nichts") ausgesagt! Oder — um auf ein früher gebrauchtes Beispiel zurückzukommen — ist die Sonne nicht der Natur nach früher als das Leuchten und Wärmen? Hier wird das „früher sein" von der nicht leuchtenden, also von der nicht existierenden Sonne ausgesagt. Damit ist jeder einverstanden; nur Frohschammer würde sagen: Ist einmal von der Sonne die Rede, so ist schon vorausgesetzt, dafs sie ist und leuchtet, also kann von einem früher oder später mit Bezug auf ihr Sein und Leuchten keine Rede sein. Dafs dieses ein „übernötigtes Räsonnement" ist, liegt auf der Hand.

In einem Artikel über „die Frage über Beweisbarkeit oder Unbeweisbarkeit des Anfangs der Welt in der Scholastik" im Katholik (1861. Erste Hälfte S. 660) wird zugegeben, dafs das „ex nihilo" zunächst und in erster Linie von der Leugnung eines vorliegenden Stoffes zu verstehen ist. „Allein — so wird dann fortgefahren — dies ist denn doch, wenigstens in sekundärer Weise, ebenfalls in dem Ausdruck „ex nihilo" ausgesprochen, dafs, bevor Gott die Welt schuf, nichts aufser ihm vorhanden war, woraus er sie hätte erschaffen können. Es mufs also doch dem Sein des Geschöpflichen oder vielmehr dem Eintritte dieses Seins ins Dasein ein schlechthiniges Nichts vorausgedacht und vorausgesetzt werden. Und zwar kann dieses prius des Nichts vor dem Sein kein blofses prius secundum naturam sein; denn in diesem Falle müfste das Nichts, wie Albert der Grofse mit Recht sagt, ein konstitutives Princip der Natur des Geschöpflichen selbst sein, was nicht leicht zulässig erscheinen dürfte, selbst wenn man die Sache so auffafst, wie Thomas es gethan. Denn wenn man auch zugeben mufs, dafs das geschöpfliche Sein, falls es sich selbst überlassen würde, nichts sein, d. h. ins Nichts zurückkehren würde, so kann man deshalb doch nicht

sagen, dafs das Nichts ein konstitutives Princip des geschöpflichen Seins sei. Es bleibt somit nichts anderes übrig, als jenes prius des Nichts vor dem Sein als ein prius secundum durationem aufzufassen, d. h. die Zeit, resp. das erste „Jetzt" der Zeit, a parte ante durch ein schlechtiniges Nichts begränzt sein zu lassen, so zwar, dafs dieses Nichts dann durch den Eintritt ins Dasein, womit auch die Zeit in der Wirklichkeit auftrat, negiert werde . . ."

Die einzige Begründung dieser Darlegung scheint uns in der mit „denn" eingeleiteten Äufserung des sel. Albertus Magnus zu liegen. Wir müssen uns dieselbe darum in ihrem wahren und vollen Sinne vergegenwärtigen. An der früher von uns angeführten Stelle (Sum. theol. p. II tract. 1 quaest. 4 membr. 2 art. 5 partic. 1 quaest. incid. 2) sucht der grofse Albert der Unterscheidung zwischen prioritas naturae und prioritas durationis auszuweichen, um darzuthun, dafs das „ex nihilo" notwendig als „post nihilum" zu verstehen sei. Zu diesem Behufe sagt er: Was der Natur nach einem Ding vorangeht, kann nur eines seiner natürlichen Principien sein, also etwas, das in dem Ding selbst wirklich ist, und das als zu ihm gehörig von ihm ausgesagt wird. Wenn also behauptet wird, das Nichts sei der Natur nach früher als das Geschöpf, so müfste das Nichts ein natürliches Princip des Geschöpfes, etwas in ihm Befindliches und zu ihm Gehöriges sein. Das ist aber ganz undenkbar. Wird demnach gesagt, das Geschöpf werde ex nihilo, so mufs das ex eine zeitliche Aufeinanderfolge, und nicht eine blofse Beziehung der Gedanken bedeuten.

Bei der Zerlegung dieser Beweisführung halten wir uns nicht bei der Frage auf, ob die Fassung des „prius naturâ" im Obersatz nicht etwa zu enge ist, da das Fehlerhafte derselben aus einem andern Grunde sofort in die Augen fällt. Es liegt nämlich in ihr eine Verwechselung von Werdens-Principien mit Seins-Principien. Bekanntlich führt die peripatetische Schule unter den Werdens-Principien der auf dem natürlichen Wege (d. h. durch generatio) entstehenden Dinge die privatio an, und doch ist es nie jemanden in den Sinn gekommen, zu sagen,

die privatio sei in den gewordenen Dingen und werde von ihnen ausgesagt. Das ist nicht möglich, weil es sich ja nicht um ein Ding, etwas wirklich Bestehendes handelt. In derselben Weise nun, wie die privatio sich zu dem natürlichen Werden der Dinge verhält, verhält sich das Nichts zu den durch Erschaffung entstehenden Dingen. Es kann, wenn man will, als ein Werdens-Princip, nicht aber als ein Seins-Princip derselben bezeichnet werden. Ist es aber ein solches, so folgt nicht, was der sel. Albertus folgert, nämlich, dafs es in den Geschöpfen sein müsse und zu diesen als ein Wesensbestandteil gehöre.[1]

Gerade durch ihre Behauptung, dafs in dem Begriff der Schöpfung die Worte „aus Nichts" gleichbedeutend seien mit „nach Nichts" bereiten sich unsere Gegner, wohl ohne sich dessen zu versehen, unlösliche Schwierigkeiten. Was heifst denn das: „nach dem Nichts"? Etwa dafs vor der Schöpfung das Nichts dagewesen sei? Aber dasein kann nur ein Etwas. Oder soll es die Dauer des Nichtseins („prius secundum durationem") ausdrücken? Aber auch dauern kann nur ein Etwas, nicht das Nichts. Überhaupt können wir von dem Nichts keine Eigenschaften oder Thätigkeiten aussagen — auch „begrenzen" kann es nicht —; das Einzige, was wir von ihm wissen, ist eben, dafs es Nichts, d. h. die Abwesenheit irgend eines Seins, ist.[2] Soll also das Nichts dem geschaffenen Sein vorangegangen sein? Aber wenn ihm nichts vorangegangen ist, so ist es offenbar immer gewesen. Nichts war früher als das geschaffene Sein, also kann der Begriff des Nach auf die Schöpfung gar nicht angewendet werden. Keine irgendwie mit ihr gleichwertige Dauer war vor der Weltzeit. Sagen, Gott habe die Welt tausend Jahre früher erschaffen können, hiefse etwas Thörichtes behaupten.

[1] Vgl. Isidorus de Isolanis, In Averroistas de aeternitate mundi libri quatuor (completi anno 1513), lib. IV in fin. Salmant. 1580 f. 20 a t.

[2] Aus dem oben Gesagten ist hinlänglich klar, dafs „Nichts" hier im Gegensatz zum realen Dasein genommen wird. Wir wiederholen dieses, um einer etwaigen Unterscheidung zwischen idealer und realer (Zeit-) Dauer vorzubeugen. Es ist von selbst klar, dafs diese Unterscheidung uns über ein prius in Gedanken nicht hinausbringen würde.

Oder bildet man sich etwa nach Art der Manichäer ein, dafs zwischen der Ewigkeit und der Schöpfung, oder von Ewigkeit bis zum „Anfang" unendliche Zeitläufe verflossen seien? Wie unterscheiden sich denn schliefslich diese beiden Sätze: „von Ewigkeit her" und „im Anfange"? — Aus diesem Irrgang gibt es keinen andern Ausweg als durch Zurückgehen auf das Verhältnis der Ewigkeit Gottes zur Dauer der Weltdinge, wie wir es oben erklärten. Dieses wird sich uns aber kaum aus der Philosophie allein ergeben. Nur die mit der Offenbarung bekannte Philosophie kann hier sicher gehen. Darum sagt der hl. Thomas mit Recht, dafs unter Voraussetzung der Offenbarung die Worte „aus Nichts" gleichbedeutend seien mit „nach Nichts", nicht aber aus sich. Habe ich einmal aus der Offenbarung die Gewifsheit: „In principio creavit Deus coelum et terram", dann kann ich auf jenen Höhen des Denkens und Sinnens voranschreiten, ohne vom Schwindel erfafst zu werden. Das Philosophieren allein wird mich nicht zum Ziele führen.

Diese Schwierigkeit, sich, selbst unter Annahme der Offenbarung, einen klaren Begriff von „Anfang" zu machen, erklärt es wohl, warum manche im Lauf der Geschichte ohne Bedenken die Thatsache der Schöpfung annahmen, aber an der Frage nach dem „wann" und an der Antwort: „im Anfange" scheiterten. Wie bereits angedeutet, waren diese Worte, dem Zeugnis des hl. Augustinus zufolge, den Manichäern ganz unverständlich. „Si in principio aliquo temporis fecit Deus coelum et terram — so fragten sie — quid agebat, antequam faceret coelum et terram? Et quid ei subito placuit facere quod nunquam antea fecerat per tempora aeterna?"[1] Das war wohl der Grund, weshalb der hl. Augustinus die Worte „in principio" viel lieber auf Christus deutete, als von der Zeit verstand. „His respondemus, Deum in principio fecisse coelum et terram — non in principio temporis, sed in Christo, cum Verbum esset apud Patrem per quod facta et in quo facta sunt omnia ... Sed etsi in principio temporis Deum fecisse coelum et terram credamus, debemus

[1] S. Aug., De Genesi contr. Manich. lib. 1 cap. 2 n. 3; — cf. Confess. lib. 11 cap. 10. 12. 30.

utique intelligere quod ante principium temporis non erat tempus . . .“ (Ibid.).

In ähnlicher Weise wie die Manichäer irrte auch Origenes, indem er lehrte, die Welt könne keinen Anfang gehabt haben, vielmehr müsse die Vernunft annehmen, es seien immer Geschöpfe dagewesen, da Gott sonst nicht immer Herr gewesen wäre: „Quemadmodum pater non potest esse quis, si filius non sit, neque dominus quis esse potest sine possessione, sine servo: ita ne omnipotens quidem Deus dici potest, si non sint in quos exerceat potentatum; et ideo, ut omnipotens ostendatur Deus, omnia subsistere necesse est. Nam si quis est, qui velit vel saecula aliqua vel spatia transisse, vel quodcunque aliud nominare vult, cum nondum facta essent quae facta sunt: sine dubio hoc ostendet, quod in illis saeculis vel spatiis omnipotens non erat Deus, et postmodum omnipotens factus est, ex quo habere coepit in quos ageret potentatum; et per hoc videbitur profectum quendam accepisse . . . Quod si nunquam est, quando non omnipotens fuerit, necessario subsistere oportet etiam ea per quae omnipotens dicitur, et semper habuerit in quibus exercuerit potentatum . . .“[1]

Origenes hatte diese Lehre in der Schule des Apostaten Ammonius Sakkas eingesogen, von dem auch dessen Anhänger und Nachfolger, die Neuplatoniker, dieselbe überkamen.[2]

Diese wenigen geschichtlichen Thatsachen genügen, um die Behauptung Stöckls[3] zu widerlegen, die Frage nach der Erschaffung als solcher sei ungleich schwieriger als die nach dem Wann der Erschaffung oder dem Anfang der Welt. Alle genannten nehmen nämlich die Schöpfung der Welt von seiten Gottes unbeanstandet an, aber einen Anfang der geschaffenen

---

[1] De Princip. lib. 1 cap. 2 n. 10. — Vgl. Methodius von Olympos, Ex libro de creatis (περὶ τῶν γενητῶν) excerpta (Migne, Patrol. graec. t. 18 col. 334 ff.) u. Huetius, Origeniana, lib. 2. quaest. 12 n. 4 (Colon. 1685, p. 165).

[2] Vgl. Zacharias Mitylenes, Disputatio de mundi opificio (Migne Patrol. graec. t. 85 col. 1011 ff.).

[3] „Die thomistische Lehre vom Weltanfang in ihrem geschichtl. Zusammenhange“. Katholik. Jahrg. 1883. I. 451 f.

Welt vermochten sie nicht zu verstehen. Da wo der hl. Augustinus die bezeichneten Irrtümer geflissentlich bekämpft, trägt er ganz dieselbe Lehre vor wie der hl. Thomas, den Stöckl hier bekämpft. Von denjenigen, welche deshalb von einer ewigen Welt reden, weil sie die Schöpfung leugnen, sagt er: sie reden Unvernunft. „Qui hoc dicunt, si mundum aeternum sine ullo initio, et ideo nec a Deo factum videri volunt, nimis aversi sunt a veritate, et letali morbo impietatis insaniunt. Exceptis enim propheticis vocibus, mundus ipse ordinatissima sua mutabilitate et mobilitate, et visibilium omnium pulcherrima specie quodammodo tacitus et factum se esse, et nonnisi a Deo ineffabiliter atque invisibiliter magno, et ineffabiliter et invisibiliter pulchro fieri se potuisse proclamat". Von denjenigen dagegen, „qui a Deo quidem factum fatentur, non tamen eum volunt temporis habere, sed suae creationis initium", sagt er nicht, dafs sie etwas Unmögliches und Unvernünftiges behaupten, vielmehr sucht er sie auf Umwegen zu widerlegen.[1] — Einer der Gründe, weshalb Stöckl das Gegenteil behauptet, dafs es nämlich minder schwierig sei, den Anfang der Welt, als deren Erschaffung zu erkennen, ist dieser: „da ja zu jenem schon der Charakter der Zeitlichkeit, der der Welt eigen ist, uns hinleitet". Allein diese Worte enthalten eine petitio principii. Zeitlichkeit ist nichts anderes als das Dauern von Veränderungen. Was hier in Frage steht, ist dieses: ob diese Dauer notwendig einen Anfang haben müsse. Das wird aber hier als selbstverständlich vorausgesetzt. „Je voudaris bien savoir, sagt Leibnitz, comment on peut démontrer que toute succession renferme un premier instant". Und wiederum: „La suite des choses est toujours contingente, soit qu'il y ait eu un commencement ou non".[2] — Stöckl sagt weiter: „Zum Begriff der Schöpfung aus nichts hat sich keiner der antiken Philosophen vollkommen erhoben; den Anfang der Welt dagegen hat Plato gelehrt". (Logisch müfste es wohl heifsen: „vollkommen gelehrt".) — Hiergegen ist zunächst zu bemerken,

[1] De civit. Dei lib. 11 cap. 4 n. 2. — Vgl. S. Thomas, unter Anführung des hl. Augustinus 1. q. 46 a. 2 ad 1.

[2] Lettres à Bourguet. Oeuvres ed. Dutens. II 327 ff.

dafs Plato eine ewige Materie annahm,[1] dafs also, auch wenn er für die Bildung der Welt aus dieser Materie einen Anfang forderte, dieser Anfang durchaus verschieden ist von dem Anfang, der für uns in Frage steht. Unsere Frage ist diese: Mufs jedes ens ab alio (alles Geschaffene ist nämlich ab alio und nicht a se), was immer es sei, notwendig nach jenem aliud sein. Von dieser Frage können wir die platonische Materie nicht ausschliefsen. — Dann aber ist es auch zweifelhaft, ob Plato überhaupt einen Anfang der Welt gelehrt habe. Apulejus sagt von ihm: „Hunc quidem mundum nunc sine initio esse dicit, alias originem habere natumque esse. Nullum autem ejus exordium atque initium esse, ideo quod semper fuerit; nativum vero videri, quod ex his rebus totius substantia et natura constet, quae nascendi sortitae sunt qualitatem" (De dogmate Platonis 1. 578). Und Marsilius Ficinus (Compend. in Timaeum cap. 13) schreibt: „Si quis interroget, numquid apud Platonem mundus fuerit sempiternus, respondeo equidem, interpretibus Severo, et Attico, et Plutarcho, aliisque, ut Proculus narrat, multis, non fuisse semper; sed interpretibus Crantore, Plotino, Porphyrio, Jamblicho, Proculo et plerisque aliis, semper quidem fuisse, et fuisse semper a Deo, immo fluxisse. Deum enim semper esse ajunt, mundum vero fieri semper et fluere; ac si initio temporis carentem consideraveris, ingenitum dici mundum, sin autem perpetuum a Deo ejus effluxum, assidue genitum: neque minus ex Deo pendere, si dependerit pendeatque semper, quam si aliquando coeperit dependere, vel desinat".

Wir machten vorher auf die Schwierigkeiten aufmerksam, die sich unseren Gegnern daraus ergeben, dafs sie vom Standpunkt des blofsen Denkens aus fordern, das Nichts müsse nicht blofs der Natur, sondern auch der Dauer nach dem Sein voran-

[1] Auf Grund dessen gehen Brucker, Ritter (Gesch. der christl. Philos. I. 301 ff.) u. a. sogar soweit zu sagen, dafs einige griechische Väter die Lehre Platos von einer ungeschaffenen Materie angenommen hätten. Die entgegengesetzte Lehre der Väter s. bei (Baltus), Défense des SS. Pères accusés de Platonisme, Paris 1711. liv. 3. chap. 9 und 11 (p. 319 ff. und 334 ff).

gehen. Könnte es wohl etwas Kindlicheres geben, als uns die Lösung dieser Schwierigkeiten zuschieben zu wollen? Man traut in der That kaum seinen Augen, wenn man bei P. Stentrup (Das Dogma von der zeitlichen Weltschöpfung gegenüber der natürlichen Erkenntnis. Innsbruck 1870. S. 51) liest: „Sehen denn diese Gelehrten nicht, dafs dieses Zugeständnis“ — (so nennt er unsere Unterscheidung zwischen prius naturâ und prius duratione) „eben den Satz enthält, dem sie auszuweichen wünschen, nämlich es sei dem Geschöpfe wesentlich, einen Anfang seines Seins zu haben? Oder verlangen sie etwa zum Anfange des Seins, dafs das Nicht-Sein dem Sein der Dauer nach voraufgehe?“ (Nur sechs Zeilen vorher hat er gesagt, dafs wir auf Grund jener Unterscheidung leugnen, dafs „gefordert werden könne, dafs das Nicht-Sein dem Sein auch der Dauer nach voraufgehe“; und jetzt fragt er uns, ob wir diese von uns abgewiesene Forderung stellen! Er bekämpft uns, weil wir im Begriff des Geschöpfes einen Anfang nicht eingeschlossen finden; und doch fragt er uns, ob wir zum Anfange des Seins verlangen, dafs etc.!) „Dann wäre ja der Anfang unmöglich und Anfangslosigkeit notwendig. Denn abgesehen davon, dafs es sinnlos ist, von einer Dauer des Nicht-Seins zu sprechen, kann es offenbar vor dem Dasein irgend eines Geschöpfes keine reale zeitliche Dauer geben, und somit kann das Nicht-Sein der Welt durch keine reale zeitliche Dauer von ihrem Sein getrennt sein. Wäre es also zum Anfange der Welt notwendig, dafs ihr Nicht-Sein ihrem Sein der Dauer nach voraufginge“ (was wir, wie gesagt, leugnen, und unsere Gegner behaupten), „so wäre der Anfang der Welt unmöglich. Und das werden doch jene nicht behaupten wollen, die uns in dieser Frage widersprechen zu müssen glauben“ (Nein, der hl. Thomas, dem P. Stentrup hier widersprechen zu müssen glaubt, behauptet das nicht. Aber wie er selbst seiner Folgerung, für deren logische Richtigkeit wir nicht einzustehen haben, entgeht, ist seine Sache). „Es bleibt ihnen also nichts anderes übrig, als den Satz zuzugeben, es sei dem Geschöpf wesentlich, einen Anfang seines Seins zu haben, und folglich könne es nicht anfangslos sein“ (Vorher hat

er gefolgert, „der Anfang der Welt wäre unmöglich". Aus der Unzulässigkeit dieser Behauptung folgert er nun: das Geschöpf mufs einen Anfang haben, es ist ihm wesentlich, anzufangen. Nach den Regeln der Logik folgt aber aus der Leugnung der Unmöglichkeit einer Behauptung nur deren Möglichkeit; P. Stentrup aber leitet frischweg deren Notwendigkeit daraus ab. Etwa so: Es ist unzulässig zu behaupten: „Lachen ist für den Menschen unmöglich", also folgt: „Lachen ist für den Menschen notwendig"; er mufs lachen; es ist ihm wesentlich, zu lachen).

Von dieser Dialektik liefert P. Stentrup uns noch weitere Proben: „Der Satz: das Nicht-Sein des Geschöpfes geht seinem Sein der Natur nach vorauf, besagt nicht allein und nicht zuerst, dafs wir das Geschöpf als nicht-seiend denken können, oder dafs wir dasselbe als nicht-seiend denken müfsten, wenn wir die Bedingung seines Seins als nicht gesetzt betrachten würden, sondern es besagt zuerst, dafs wir mit objektiver in der Natur der Sache gegründeter Notwendigkeit als das erste des Geschöpfes nicht das Sein, sondern das Nicht-Sein zu denken haben" (N. B., als das erste zu denken haben; die Aufeinanderfolge liegt nur in unseren Gedanken; es handelt sich um ein naturâ prius, nicht ein duratione prius). „Übergehen wir die Frage, ob da, wo als das erste" (naturâ, nicht duratione) „nicht das Sein, sondern das Nicht-Sein zu denken ist, Anfangslosigkeit denkbar sei, weil ja die Antwort auf diese Frage für jeden denkenden Geist auf der Hand liegt" (sicherlich wird jeder denkende Geist die Frage bejahen); „auf etwas anderes möchten wir hinweisen, das unsere ganze Aufmerksamkeit verdient. Das Nicht-Sein des Geschöpfes ist nur Negation des Wirklich-Seins, nicht aber Negation des Möglich-Seins; im Gegenteile bei und mit dem Nicht-Sein des Geschöpfes mufs die Affirmation des Möglich-Seins bestehen, da das Sein-Können unerläfsliche Bedingung des Seins ist. Folglich verändern wir unsern Satz nicht wesentlich, wenn wir anstatt des Nicht-Seins des Geschöpfes sein Möglich-Sein setzend dieses als das Erste" (aber doch nur naturâ; sollte es heifsen duratione, so läge darin eine petitio principii)

„hinstellen, das wir vom Geschöpf zu denken haben. Da nun, wie wir oben bemerkten, die Notwendigkeit dieses Denkens ihren Grund nicht im Subjekt, sondern im Objekt hat, und da somit, was diesem Denken entspricht, nicht von der Subjektivität ins Objekt hineingetragen wird, sondern im Objekt liegt und mit ihm gegeben ist, so haben wir in dem Sein des Geschöpfes eine nicht nur thatsächliche, sondern auch eine unter jeder Rücksicht wesentliche Beziehung auf sein Möglich-Sein als sein Erstes anzuerkennen. Wer vermag aber nun ein Sein, dem eine derartige Beziehung wesentlich ist, als ein anfangsloses zu denken?" (Antwort: jeder denkende Geist, zumal wenn er bedenkt, dafs die Möglichkeit des Geschöpfes in keiner Weise „im Objekt" begründet ist, dafs sie vielmehr ein Etwas lediglich und ausschliefslich in der Macht Gottes und in unserer Erkenntnis ist.) „Ein anfangsloses Sein ist seinem Begriffe nach jenes, welches so ist, dafs es nicht früher sein konnte; ein Sein hingegen, das auf sein Möglich-Sein als sein Erstes bezogen ist, ist seinem Begriff nach jenes, welches so ist, dafs es stets früher sein konnte" (Welcher salto mortale! Also der Begriff des Möglich-Seins ist gleichbedeutend mit dem Begriff des Früher-sein-könnens? Nun und nimmer. Möglich-sein ist entgegengesetzt zu Notwendig-sein oder Aus-sich-sein, schliefst aber in keiner Weise irgend eine Zeitbeziehung (früher) ein. Nur weil bei unserm Gegner unvermerkt der Begriff „sein Erstes" aus einem prius naturâ in ein prius duratione übergegangen ist, konnte er einen solchen Schlufs ziehen. Welchen andern zulässigen Sinn kann man aber mit der Redensart „dafs das Geschöpf auf sein Möglich-Sein als sein Erstes bezogen ist", verbinden, als diesen: Dem Geschöpf ist das Sein nicht wesentlich, also mufs es eine Ursache geben, von deren Mächtigkeit (potentia subjectiva et activa) das Geschöpf sein Dasein hat. Die auf seiten des Geschöpfes selbst entsprechende Möglichkeit ist nichts anderes als non repugnantia. Sie ist nichts Reales, das zeitlich vor dem daseienden Geschöpf da ist. Nur in der Macht Gottes und in unserer Erkenntnis ist sie etwas Wirkliches). „Und diese Begriffe werden wir doch wohl, so lange die Denkgesetze

noch irgend eine Geltung haben, nicht als identische betrachten können" (So lange die Denkgesetze beobachtet werden, wird man gegen eine solche Verdrehung der Begriffe sich verwahren).

Dafs solche Gegner in der Lehre des hl. Thomas „nichts als Widersprüche" (S. 50) und „offenbare Ungereimtheit" (S. 53) sehen, ist offenbar die beste Empfehlung derselben. Aber protestieren müssen wir, wenn P. Stentrup (S. 50) glaubt, „dafs auch unsere Gegner die Widersprüche sahen; gesteht doch selbst der hl. Thomas (1. q. 45 a. 2 ad 3), dafs die Schöpfung eine Beziehung des Geschöpfes zum Schöpfer cum quadam novitate essendi einschliefse!" In dem gemeinten art. 3 ad 3 redet der hl. Thomas von der Schöpfung, wie sie der Offenbarung zufolge wirklich ist, nicht von der hier in Rede stehenden möglichen Schöpfung.

Wir berührten schon oben in Kürze die Bedenken gegen die Möglichkeit einer von Ewigkeit erschaffenen Welt, die aus dem Umstande herkommen könnten, dafs die Schöpfung ein auf Erkenntnis beruhender Willensakt Gottes ist.

Dem Anaxagoras wird die Meinung zugeschrieben, dafs der Hervorbringung der Welt als einem auf Intelligenz beruhenden Akt ein Entwurf oder ein Plan habe voraufgehen müssen, wie ja auch jeder andern Handlung eines mit Intelligenz handelnden Wesens eine Idee als Princip zu Grunde liegen müsse. — Einem Heiden kann man eine solche anthropomorphistische Auffassung des göttlichen Intellektes leicht nachsehen. Dieselbe findet sich aber auch bei Christen. Der vierte von Bovillus in unserer Frage vorgebrachte Beweisgrund lautet nämlich: „Implicat contradictionem creaturam esse ab aeterno, et eam esse creaturam. Nam creatura, ut hujusmodi, est opus et opificium creatoris, divisum et separatum ab ipsius creatoris substantia, et nequaquam ex illa, sed ex nihilo et non ente ab eo productum. Atqui omne opus cum a mente prodeat sui Opificis, debet ipsius Opificis mens et voluntaria operis causa, ipso suo opere tam substantiâ quam duratione esse eminentior et prior: quemadmodum humanam mentem, cunctarum suarum notionum opificem, dicimus

naturâ et duratione cunctis suis notionibus esse priorem, et aliquamdiu subsistere inanem et vacuam, postea vero eandem suapte industria variis speciebus propria replere et exornare scrinia. Sic et divina mens dicenda est aliquamdiu, ut ab aeterno et toto primo aevo substitisse sola, tanquam exteriore creaturarum opere inanis et vacua, quae demum ultro omnia parturivit. Et sicut qui dixerit aliquam notionem ac speciem inesse humanae menti a natura, negat illam esse humanae mentis opificium; ita et qui senserit aliquam creaturam aut esse, aut potuisse fieri ab aeterno, negat eandem creaturam esse divinae mentis opus“.

Handelte es sich hier, bei der Schöpfung, um einen Intellekt, dessen Thätigkeit sich in diskursiver Weise vollzöge, dessen Überlegen in Planen und Berechnen Zeit in Anspruch nähme, so möchte dieses Argument einige Kraft haben; hier aber — „non de necessitate concludit“. Der göttliche Intellekt unterscheidet sich eben hierin wesentlich vom menschlichen, dafs er mit einem einzigen Blick alles Erkennbare, Principien wie Folgerungen, Ursachen wie Wirkungen, Möglichkeit wie Wirklichkeit, Zweck und Mittel, in der vollkommensten Weise durchschaut (1. q. 46 a. 2 ad 3). Zu dem „quemadmodum — sic“ des Bovillus antworten wir also in scholastischer Form: nego paritatem. Dazu ist die Äufserung „divina mens dicenda est aliquamdiu substitisse . . . sola“ sehr bedenklich.

Viel stärker könnte man das vorstehende Argument von seiten des Willens Gottes darstellen, indem man darthäte, dafs jedem Willensakt die Indifferenz zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln voraufgehen müfste.[1] — Aber gerade von diesem Gesichtspunkte aus zeigt sich uns am deutlichsten der Unterschied zwischen dem prius naturâ und dem prius tempore, den wir oben betonten. Dafs nämlich in Gott ein zeitliches Nacheinander der Indifferenz und des Wollens un-

[1] So meint u. a. Marsilius de Inghen (In II Sent dist. 1 q. 1 a. 2): „Quoniam causa naturalis non est necesse, quod tempore praecedat effectum suum, ut patet in splendore solis, qui est in eodem instanti cum ipso sole a quo procedit; caeterum causa quae operatur per libertatem necesse est tempore praecedat suum effectum“.

möglich ist, liegt auf der Hand: alle seine Willensentschlüsse sind, wie alles übrige in ihm, ewig. Die Indifferenz in Gott besteht also darin, dafs er in jenem prius naturâ, welches wir seiner Entschliefsung vorauf denken, nicht mit Naturnotwendigkeit auf eines, sei es das Schaffen oder das Nicht-schaffen, das So- oder Anders-schaffen, angewiesen ist, sondern aus sich unentschieden in Bezug auf beides ist. Die Entscheidung zu einem aus ihnen kann also nicht von seiner Natur als solcher herkommen, sondern nur von ihr, insoweit sie sich selbst bestimmt, d. h. von der freien Wahl seines Willens. Diese Entscheidung oder dieser Entschlufs ist indessen, wie vorher gesagt, ebenso ewig wie die Natur Gottes selbst.

Dagegen liefse sich jedoch in folgender Weise streiten. Die Freiheit des Schöpferaktes erfordert notwendig, dafs Gott die Welt auch habe nicht-schaffen können. Wenn aber Gott von Ewigkeit geschaffen hätte, liefse sich dieses nicht aufrecht halten. Man könnte nicht sagen: er habe nicht-schaffen können, bevor er thatsächlich schuf, denn damit würde man ja Zeit vor der Weltschöpfung zugeben, diese also als ewige preisgeben. Man könnte ebensowenig sagen: er habe nicht-schaffen können, als er schuf. Denn unter der Voraussetzung, dafs Gott schafft, kann er nicht nicht-schaffen. Jedes Ding ist ja, insoweit es ist, notwendig. Wenn es ist, und solange es ist, kann es nicht zugleich nicht-sein. Endlich liefse sich auch nicht sagen: Gott habe nicht-schaffen können, nachdem er einmal geschaffen hatte, denn das hiefse ja Unmögliches möglich, nämlich etwas Geschehenes ungeschehen machen. — Diese Ausführung enthält ein ganzes Nest von Unrichtigkeiten oder Mifsverständnissen. Unzweifelhaft erfordert die Freiheit eines Aktes die Möglichkeit des Gegenteils, also hier in Gott die Möglichkeit nicht zu schaffen. Diese Möglichkeit bliebe aber in Gott ungeschmälert, auch wenn er von Ewigkeit geschaffen hätte. Sie wäre vorhanden gewesen vor der Schöpfung — nicht der Zeit, sondern der Natur nach, insofern die Schöpfung nicht der Natur, sondern dem Willen Gottes entstammte, also nicht notwendig, sondern frei wäre, mithin, wenn Gott nicht gewollt hätte, nicht erfolgt wäre. — Auch

mit der Schöpfung besteht diese Möglichkeit, nicht zu schaffen, fort, zwar nicht in sensu composito, als wenn Gott beides zugleich könnte: schaffen und nicht-schaffen, sondern in sensu diviso, insofern er, auch wenn er eines thut, doch die Möglichkeit oder Fähigkeit bewahrt, gesondert das andere zu thun. Die Unmöglichkeit, beides zugleich zu thun, liegt vielmehr auf seiten der Wirkung als der Ursache, insofern das Gesetz des Widerspruches es unmöglich macht, dafs beides zugleich werde. Die Ursache dagegen verhält sich als könnend unterschiedslos zu dem einen wie zu dem andern. Die Auswahl des einen ist also eine Ausübung, aber keineswegs eine Vernichtung der Freiheit. Der Auswahl folgt allerdings auf seiten des Ausgewählten hypothetische Notwendigkeit.[1] Dafs eine solche Notwendigkeit aber nicht mit der Freiheit in Widerspruch steht, dieselbe nicht ausschliefst, ist klar. — In dem angeführten Sinne (in sensu diviso) besteht die Freiheit Gottes auch fort nach der erfolgten Schöpfung, nicht so (in sensu composito), dafs er die geschehene Erschaffung ungeschehen machen könnte: sondern so, dafs die Nichtschöpfung, an sich und absolut betrachtet, stets in seiner Gewalt und Freiheit gestanden, und dafs nur ein freier Willensentschlufs ihn zum Gegenteil bestimmte.

Gregorius von Rimini[2] — schon der dritte von uns angeführte grofse Scholastiker aus dem Augustiner-Orden, der in dieser Frage völlig mit dem hl. Thomas übereinstimmt — sagt in der Beantwortung des vorstehenden Einwurfes: man könne in derselben Weise ebensogut eine Ketzerei beweisen, nämlich, dafs Gott niemanden von Ewigkeit vorherbestimmt (praedestiniert) habe. Hätte er nämlich jemanden vorherbestimmt — so könnte man in dieser trügerischen Spitzfindigkeit darthun

[1] Nach dem Grundsatz: „unumquodque, dum est, necesse est esse“ — hätte die Welt also, auch wenn sie als ewig angenommen würde, nur bedingungsweise Notwendigkeit gehabt, nämlich nur unter der Voraussetzung des von Gott empfangenen Seins. Das Empfangen des Seins wäre also der Natur nach (nicht der Zeit nach) dem Haben des Seins vorangegangen. Nur durch einen Trugschlufs liefse sich also aus der Ewigkeit der Welt ihre Notwendigkeit herleiten.

[2] In II Sent. dist. 1 q. 3 a. 1.

— so könnte dieses nicht anders als notwendig geschehen sein: das aber kann offenbar nicht zugegeben werden. Die Notwendigkeit der Vorherbestimmung aber würde sich mit derselben Leichtigkeit ergeben, wie die Notwendigkeit der ewig erschaffenen Welt: Gott hätte ja nicht nicht-vorherbestimmen können, als er vorherbestimmte; ebensowenig vorher oder nachher; also war die Vorherbestimmung notwendig. — Damit ist der vorstehend widerlegte Einwurf vollends ad absurdum geführt. Gregorius Ariminensis macht aber auch noch auf die unrichtige Vorstellung aufmerksam, die ihm zu Grunde liegt. Man bildet sich nämlich ein, die Erschaffung habe in einem bestimmten Zeitpunkt, einem Augenblick, stattgefunden. Nur so nämlich kann man reden von Etwas, das in oder vor oder nach jenem Augenblick der Fall gewesen wäre.

Das ist der Fehler, in den die Gegner des hl. Thomas in dieser Frage am häufigsten fallen, dafs sie von der als selbstverständlich aufgefafsten Annahme ausgehen, die Schöpfung der Welt habe einmal, in einem bestimmten Augenblick, in einem ersten „Jetzt" stattgefunden, während dieses doch erst zu beweisen wäre, da es sich um die Widerlegung der Annahme einer von Ewigkeit geschaffenen Welt handelt.

DAS VERHÄLTNIS DER WESENHEIT ZU DEM DASEIN IN DEN GESCHAFFENEN DINGEN. NACH DER LEHRE DES HL. THOMAS VON AQUIN.

Von FR. GUNDISALV FELDNER,
Ord. Praed.

III.

Die Bedeutung dieses realen Unterschiedes im Lehrsystem des englischen Meisters.

Es erscheint befremdend, dafs der hl. Thomas in seinen Werken so oft über den realen Unterschied zwischen der Wesenheit und dem Dasein des Geschöpfs spricht. Mehrere

Stellen, in denen der Doctor Angelicus ex professo über diese Wahrheit sich äufsert, haben wir bereits kennen zu lernen Gelegenheit gefunden. Noch gröfser indessen ist die Anzahl jener, in denen S. Thomas andere Fragen erörternd, auch diese berührt. Schon diese Thatsache allein beweist, dafs dem englischen Lehrer ganz besonders am Herzen liegt, den realen Unterschied aufser allen Zweifel zu stellen. Dieser Unterschied mufs folglich in den Augen des hl. Thomas seine tiefe Begründung und grofse Bedeutung haben.

Und in der That verhält es sich so. Der hl. Thomas will nämlich durch diesen realen Unterschied in den Kreaturen den Nachweis liefern, dafs Gott in jeder Beziehung von den Geschöpfen sich unterscheide, indem seine Wesenheit real identisch ist mit seinem Dasein, und dafs auf Grund dieser realen Identität in Gott auch alles andere, was wir von ihm aussagen, mit den Kreaturen nichts gemeinsam habe, vielmehr über allem Geschaffenen stehe. Schlagen wir den Index der Summa contra gentes auf, so werden wir manche sonderbare Fragen finden, z. B. ob in Gott eine passive Potenz, also ein aufnehmendes Princip sei? ob Gott materiell, oder ob er ein Körper sei? Ob er das formelle Sein für alles, oder doch wenigstens die Form eines Körpers bilde etc. An mehreren Stellen spricht er von Gelehrten, die den Versuch wagten, Gott mit den Kreaturen resp. mit der Welt zu identifizieren, oder wenigstens auf irgend eine Weise in eine substanzielle Verbindung zu bringen. So erklärt er unter andern:[1] Der Irrtum einiger alten Philosophen bestand darin, dafs sie behaupteten. Gott sei von derselben Wesenheit wie die Dinge. Sie lehrten nämlich, alles sei schlechthin eins (unum simpliciter) und unterscheide sich höchstens nur entsprechend der Ansicht des Parmenides, gemäfs unserer sensitiven Auffassung. Diesen alten Philosophen folgten auch einige neuere wie David von Dinant. Dieser teilte die Dinge in drei Teile ein: in Körper, Seelen und ewige getrennte Substanzen. Das

[1] 2. dist. 17. q. 1. a. 1.

erste Unteilbare, woraus die Körper konstituiert werden, nannte er: „ὕλη“; das erste Unteilbare, wodurch die Seelen konstituiert werden: „νοῦς“ oder Verstand; das erste Unteilbare in den ewigen Substanzen: „Gott“. Allein diese drei seien ein und dasselbe. Daraus folge dann, dafs alles der Wesenheit nach Eins sei. Andere dagegen irrten etwas weniger, indem sie behaupteten, Gott sei zwar nicht die Wesenheit aller Dinge, wohl aber der intellektiven Substanzen. Dieser Irrtum hatte den Anaxagoras zum Urheber, der einen alles bewegenden Verstand annahm.[1] Einige sagten, durch armselige Gründe bewogen, Gott sei von der Substanz eines jeden Dinges. Andere behaupteten, er sei die erste Materie (David von Dinant); wieder andere, er sei die Form jedes Dinges.

Es ist selbstverständlich, dafs S. Thomas solchen Irrlehren gegenüber mit dem ganzen Gewichte seiner Autorität die Rechte und Eigenschaften Gottes verteidigt hat. Gott darf nicht so beschaffen, also geartet sein wie die Kreaturen. Gott nimmt weder etwas auf, noch kann seine Wesenheit in einem andern aufgenommen werden, denn er ist das Sein.

Unsere Ansicht geht demnach dahin, dafs jene Autoren, die der Frage über den realen, oder virtuellen Unterschied der Wesenheit und Existenz in den Geschöpfen keine, oder doch nur eine geringe Bedeutung beilegen, die Tiefe der Wahrheit des realen Unterschiedes nicht erfafst und darum die Tragweite derselben unterschätzt haben. Selbst Dominicus Soto, welcher der Frage, ob real, oder nicht real unterschieden, keine allzugrofse Bedeutung zuschreibt, betont nichtsdestoweniger, daran müsse unter allen Umständen festgehalten werden, dafs Gott von der Kreatur sich unterscheide, indem das Sein Gottes dessen Wesenheit ausmacht, was bei den Geschöpfen nicht der Fall ist. Examinieren wir die Stelle des Soto genau, so werden wir finden, dafs auch er für den realen, niemals für den virtuellen Unterschied eintritt. Von geringer Bedeutung ist ihm nur, ob dieser Unterschied als real sicut res a re, oder

[1] de veritate. 9. 21. a. 4., 1. c. Gent. cap. 17, 20, 26, 27.

sicut res a modo gefafst werde.[1] Indessen ist letzterer ebenfalls real, nicht virtuell.

Die Frage, ob in den Geschöpfen die Wesenheit sich vom Dasein real oder virtuell unterscheide, ist in der That von höchster und entscheidender Bedeutung. Es handelt sich hier, so haben wir in unserem ersten Artikel gesagt, um die Bekämpfung des Pantheismus oder Monismus. Dieser reale Unterschied bildet die Scheidewand zwischen Gott und den Geschöpfen. Darum wird der englische Lehrer nicht müde zu erklären: „essentia Dei est esse ejus“; „Deus est suum esse“; „Deus est per suam essentiam“; „esse convenit Deo essentialiter“. Das Gegenteil lehrt S. Thomas von den Geschöpfen, und er weist ununterbrochen darauf hin, dafs dies bei keiner Kreatur sich anders verhalte, wie vollkommen sie auch sonst sein möge. Ebenso gewifs ist die andere Thatsache, dafs die Thomisten diese Frage ernst aufgefafst haben. In kürzern oder längern Traktaten beleuchten und prüfen sie die Argumente des englischen Meisters nach jeder Richtung hin. Capreolus, der Fürst der Thomisten z. B. hat hierüber eilf Blätter in Grofsquart niedergeschrieben, und die Zahl der Einwürfe gegen den realen Unterschied beträgt daselbst nicht weniger als 40. Ebenso ausführlich behandeln diese Frage Cajetan im Kommentar über das Opusculum de ente et essentia. Sie haben hierin nur das Beispiel des englischen Meisters nachgeahmt. P. L. bemerkt in der Vorrede zu seiner Broschüre, dafs die Frage weder an und für sich, noch im Lehrsystem des hl. Thomas von irgend einer gröfsern Tragweite sei. Gleichwohl hat der Herr Autor diese Frage auf 71 Seiten untersucht, und, wie er selber erklärt, sich bestrebt, die akademische Jugend mit der Lehre des Doctor Angelicus bekannt

[1] Die Stelle lautet: Non est res tanti momenti hanc distinctionem aut concedere aut negare: dummodo non negetur differentia inter nos et Deum, quod esse sit de essentia Dei, et non sit de essentia creaturae. Sicut qui negaverit sessionem distingui a sedente nihil magnum negabit, dummodo non concedat, sedere esse de essentia hominis. Hanc enim antiqui appellabant distinctionem realem et forte docte. (lib. proedit. de substantia q. 1..)

zu machen. So ganz ohne Bedeutung scheint also die Sache dem Herrn Autor selber nicht zu sein. Allerdings gibt es philosophische Lehrbücher, die unsere Frage kaum berühren. Einige Zeilen im Kleindruck, eher eine Anmerkung als eine eigentliche Erörterung, das ist alles, was sich in Schriften dieser Art vorfindet. Diese Erscheinung sticht ziemlich stark ab gegenüber dem Vorgehen des englischen Meisters, und wir befürchten darum nicht ohne Grund, dafs den genannten Autoren die Frage nicht hinreichend klar geworden ist.

Wir wollen in diesem Artikel nachzuweisen versuchen, dafs der hl. Thomas aus dem realen Unterschiede zwischen der geschaffenen Wesenheit und Existenz auf die reale Identität der göttlichen Wesenheit und Existenz schliefst, und gerade hierin den absoluten allseitigen Unterschied Gottes von den Kreaturen findet.

A. Gott, seinem Wesen und Sein nach, durchaus unterschieden von den Geschöpfen:

Hauptbeweis: In der Kreatur sind Wesenheit und Existenz real unterschieden, in Gott sind sie real identisch.

32° a) Argument: Gottes Name lautet: „Qui est.“ Dies ist der Ihm „eigentümliche“ Name.

„Quarta ratio potest sumi ex verbis Avicennae in hunc modum: Quod, cum in omni quod est sit considerare quidditatem suam, per quam subsistit in natura determinata, et esse suum, per quod dicitur de eo quod est in actu, hoc nomen res imponitur rei a quidditate sua, secundum Avicennam; hoc nomen qui est vel ens imponitur ab ipso actu essendi. Cum autem ita sit, quod in qualibet re creata essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua, et non ab actu essendi, sicut homo ab humanitate. In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas. Et ideo nomen, quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum, et est proprium nomen ejus: sicut proprium nomen hominis quod sumitur a quidditate sua.“[1]

[1] 1. dist. 8. q. 1. a. 1.

Der Grund, warum Gott den Namen: „Qui est“ führt, ist also dem hl. Thomas die reale Identität zwischen Gottes Wesenheit und Dasein. Weil diese beiden real identisch sind, wird die Benennung nicht von der Wesenheit, sondern vom Sein hergenommen. In Folge dieser Identität ist der Name: „Qui est“ Gott eigentümlich, d. h. er kommt Gott allein und ausschliefslich zu, keineswegs aber irgend einem Geschöpfe. Dagegen läfst sich nun folgendes einwenden: Was einem Wesen „eigentümlich“ ist, das kommt diesem allein zu. Das Sein aber ist nicht Gott allein eigen, denn die Kreaturen sind ebenfalls, haben auch das Sein. Dieser Schwierigkeit begegnet S. Thomas mit den Worten:[1] wenn man sagt, etwas komme einem Wesen „eigentümlich“ zu, so kann man dieses im doppelten Sinne verstehen. Will man mit dem Ausdrucke: „eigentümlich“ alles Fremde von der Natur des Subjektes ausschliefsen, wie wenn man z. B. sagt, das risibile sei dem Menschen „eigentümlich“, weil es nur dem Menschen, keiner andern als der menschlichen Natur zukommt, so darf man diesbezüglich nicht behaupten, das Sein sei Gott „eigentümlich“. Denn nicht blofs Gott, auch die Kreaturen sind oder existieren. Will man dagegen mit der Bezeichnung: „eigentümlich“ alles Fremde von der Natur des Praedikates fernhalten, wie wenn man z. B. sagt, dieses sei eigentümliches (eigentliches) Gold, weil ihm kein anderes Metall beigemischt ist, so ist in dieser Auffassung das Sein Gott „eigentümlich“. Dem göttlichen Sein ist nämlich nichts beigemischt, weder ein Mangel, noch eine Privation, noch eine Potentialität. Das Sein der Kreatur hingegen hat eine Beimischung. Eigentümlich und wahr sind identisch, denn wahres Gold nennen wir dasjenige, dem nichts anderes beigemischt wird. Diese Antwort des englischen Lehrers beweist abermals, dafs Gott aus dem Grunde „Derjenige, der ist“ genannt wird, weil seine Exiztenz real identisch ist mit der Wesenheit. Denn nur in diesem Falle wird dem Sein nichts anderes — Fremdes, extraneum nennt es S. Thomas — beigemischt, findet sich in Gott

[1] l. c. ad 1um.

keine Potentialität. Das gerade Gegenteil haben wir bei den Geschöpfen anzunehmen. Deren Sein ist nicht real identisch, sondern real unterschieden von der Wesenheit. Darum ist ihrem Sein eine Potentialität beigemischt, deshalb ist der ihnen „eigentümliche“ Name nicht das Sein oder vom Sein hergeleitet, sondern von der Wesenheit. Der den Geschöpfen „eigentümliche“ Name drückt mithin die Wesenheit ohne das Sein aus.

Aus dieser Beweisführung des englischen Lehrers folgt also bestimmt und klar, dafs der reale Unterschied zwischen der Wesenheit und Existenz des Geschöpfes den direkten Gegensatz bildet zu dem Wesen und Dasein Gottes. Gott ist sein eigenes Dasein und dies ist Ihm „eigentümlich“. In der Kreatur sind Wesenheit und Existenz real unterschieden, und dies ist dem Geschöpfe „eigentümlich“. Was besagen nun jene Worte: „in qualibet re creata essentia sua differt a suo esse?“ Etwa dieses, dafs die Kreatur ihr Sein von einem andern habe? Davon sagt S. Thomas nicht ein Wort. Was bedeutet dann der Gegensatz zu diesen Worten: „In Deo ipsum suum esse est sua essentia?“ Vielleicht soviel als Gott sei durch sich (a se), nicht von einem andern? Dieser Auffassung bedient sich der Doctor Angelicus, soweit uns bekannt, niemals in irgend einem seiner Werke. Dann folgt aber zur Evidenz, dafs jene Worte den innersten formellen Grund angeben, nämlich: das Sein Gottes sei real identisch mit seiner Wesenheit. Daraus erst ergibt sich die zweite Wahrheit, Gott sei durch sich selber, nicht durch ein Anderes. Man darf also in der Untersuchung nicht dabei stehen bleiben, dafs man sagt: Gott sei ein für und durch sich selber Seiendes, und darüber hinaus habe man keine weitere Frage zu stellen und auch keine mehr zu beantworten. Nein, wir müssen bis zum letzten Grunde vordringen. Warum ist denn Gott ein für und durch sich Seiendes? Weil er seine eigene Existenz, weil diese letztere mit Ihm real identisch ist. Darum heifst Gott das Sein, ist Er nur das Sein.[1] Das umgekehrte Verhältnis greift in den Geschöpfen

[1] cfr. de ente et essentia cap. 5.

Platz; denn in den Kreaturen sind Wesenheit und Dasein real unterschieden. Der hl. Thomas beruft sich hier nicht darauf, dafs die Kreaturen von einem andern seien (entia ab alio), sondern darauf, dafs die Wesenheit von der Existenz sich real unterscheide. Dieser Grund ist dem Doctor Angelicus mafsgebend dafür, dafs die Kreatur nach der Wesenheit, nicht aber nach dem Sein „eigentümlich" benannt werde. Es wird schwer gelingen, ohne Gewalt eine andere Auslegung den Worten des englischen Meisters angedeihen zu lassen. Wir bestreiten selbstverständlich nicht, dafs Gott „ein Seiendes durch Sich," die Kreatur hingegen „ein Seiendes durch ein Anderes" genannt werden könne. Was wir behaupten ist: dafs dieses nicht den formellen innersten Grund davon bilde. Dieser Grund ist vielmehr der vom hl. Thomas hier angeführte. Die Philosophie mufs die innersten, letzten Gründe klarlegen, sonst wird sie ihrer grofsen erhabenen Aufgabe nicht gerecht. Wenn nun S. Thomas von diesem, in den Geschöpfen realen Unterschiede aus den wichtigen Schlufs zieht auf die reale Identität des Wesens und Daseins Gottes, wie kann man dann behaupten, diese Frage, ob real oder virtuell unterschieden, habe keineswegs ein Interesse von Belang? Soll es für die Philosophie, die erste und höchste der menschlichen Wissenschaften von keiner grofsen Bedeutung sein, ob in ihr die entfernten oder aber die letzten und tiefsten Gründe ihren vollen Ausdruck finden? Wir bezweifeln sehr, dafs eine derartige Ansicht im Ernste viele Vertreter finden könne. Allein hier handelt es sich nicht um die tiefsten Gründe über die geschaffenen Wesen, sondern um den innersten Grund, warum Gott seines gleichen nicht kennt, mit den Kreaturen keine Gemeinsamkeit hat. Die nämliche Ansicht vertritt S. Thomas an einer andern Stelle, und zwar mit derselben Begründung. Was wir citieren, betrifft ebenfalls den Namen Gottes. [1]„Hoc nomen: „qui est" triplici ratione est maxime proprium nomen Dei. Primo quidem propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum

[1] 1. p. q. 13. a. 11.

esse. Unde cum esse Dei sit ipsa ejus essentia, et hoc nulli alii conveniat, ut supra ostensum est q. 3. a. 4., manifestum est, quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum. Unumquodque enim denominatur a sua forma. — Secundo propter ejus universalitatem. Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei. Sed hoc nomen: „Qui est“ nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes. Et ideo nominat ipsum pelagus substantiae infinitum.[1] — Tertio ex ejus consignificatione. Significat enim esse in praesenti. Et hoc maxime proprie de Deo dicitur, cujus esse non novit praeteritum vel futurum.“

Es zeigt sich auch hier ganz deutlich, dafs der Doctor Angelicus seine Beweisführung auf den realen Unterschied zwischen der Wesenheit und Existenz aufbaut und dann weitere Schlüsse zieht. Das „Qui est“ bezeichnet nicht eine Form, sondern das Sein, die Existenz. Jedes Wesen wird aber von seiner Form benannt. In Gott ist das Sein real identisch mit der Form oder Wesenheit, ist also nichts anderes als die Form selber. Darum wird Gott vom Sein benannt. Diese Benennung ist Ihm am allermeisten „eigentümlich“, weil in keiner Kreatur die Wesenheit real identisch ist mit dem Sein. Den dritten Beweis hat S. Thomas schon in dem von uns vorhin angeführten Buche über die Sentenzen berührt. Daselbst sagt nämlich der Doctor Angelicus, des Argumentes vom hl. Hieronymus erwähnend: „Jenes Ding wird vollkommen genannt, welches nichts aufserhalb seiner selbst hat. Unser Sein hat etwas aufserhalb seiner selbst, denn es fehlt ihm etwas, nämlich das, was schon vorüber ist, und das, was in Zukunft sein wird. In Gott findet sich dieser Mangel nicht, denn Er kennt weder Vergangenheit noch Zukunft. Sein Dasein ist folglich in jeder Beziehung ein vollkommenes. Darum kommt Gott das Sein „eigentümlich“ zu.[2] Wir wollen nicht länger bei diesem Beweise des hl. Thomas verweilen. Soviel geht jedoch zweifels-

[1] cfr. de potentia q. 10. a. 1. ad 9um. [2] cfr. de veritate q. 21. a. 4. ad 7um.

ohne auch aus diesem Argumente hervor, dafs wir zwischen Wesenheit und Existenz des Geschöpfes einen realen Unterschied setzen müssen. Der englische Lehrer sagt nicht, dafs in Bezug auf die Wesenheit etwas vergangen oder zukünftig sei, sondern es gilt dies in Betreff des Seins. Unser Sein hat solange gedauert und wird noch in Zukunft von dieser oder jener Dauer sein. Man kann also nicht sagen, die Welt war ungefähr 8000 Jahre lang Welt und wird noch so und so viele Jahre lang Welt sein. Die Wesenheit selber, als solche, unterliegt nicht der Zeit. Allein das Sein, die Existenz der Kreaturen unterliegt der Zeit, die Wesenheit selber nur hinsichtlich der Existenz, die sie besitzt. Gottes Sein hingegen wird nur bezeichnet in der Gegenwart der Ewigkeit, denn dessen Sein kennt weder Vergangenes noch Zukünftiges. Das dritte Argument des hl. Thomas ist es jedoch nicht, was uns hier beschäftigt, sondern das erste lenkt unsere Aufmerksamkeit auf sich. Die Gott „eigentümliche" Benennung wird vom Sein, nicht von der Wesenheit hergenommen, weil das Sein Gottes mit seiner Wesenheit real identisch ist. Das Sein ist also in Gott auch das konstitutive Prinzip, die Form der Wesenheit, ist die Wesenheit selber. Bei den Geschöpfen ist dieses nicht der Fall. Darum benennen wir die Geschöpfe gemäfs ihrer Wesenheit, nicht aber nach ihrer Existenz.

Die Benennung eines Dinges folgt unserer Kenntnis von demselben.[1] Nun erkennen wir Gott nicht, wie er in sich ist, wie beschaffen die Wesenheit, von welcher Gott, wie jedes andere Ding, benannt wird, in sich selber ist. Darum können wir Gott auch nicht mit jenem Namen benennen, der seiner Wesenheit vollkommen entspricht. Dennoch müssen wir irgend einen Namen auswählen. Da nun alle andern Namen ein bestimmtes und partikuläres Sein bezeichnen, dienen sie unserem Zwecke sehr unvollkommen. Der Name: „Der ist" (Qui est) bedeutet absolutes, nicht durch Beigabe eines Andern beschränktes Sein. Mit Recht bemerkt daher Damascenus, dieser Name bezeichne

---

[1] 1. p. q. 13. a. 3.

nicht, was Gott ist, sondern er bedeute ein uferloses Meer der Substanz, das keine Grenzen hat. Indessen stellt auch dieser Name das göttliche Sein nur sehr unvollkommen dar, weil er von den Kreaturen hergenommen, abstrahiert ist. Die Geschöpfe vergegenwärtigen Gott mangelhaft. Der Name „Qui est" bezeichnet das göttliche Sein ebenfalls sehr unvollkommen, weil er dasselbe angibt nach Art eines Konkreten und Zusammengesetzten. Allein mit den andern Namen gelingt es uns noch weniger, Gottes Sein begrifflich zu bestimmen. Sagen wir z. B., Gott sei der Weise, so finden sich in dieser Bezeichnung zwei Unvollkommenheiten. Die eine ist auf Seite des konkreten Seins selber, wie sie sich auch im Namen: „Qui est" offenbart, die zweite ist auf Seite des eigentlichen Begriffes: „Weisheit". Denn die kreatürliche Weisheit erreicht nicht das Wesen der göttlichen. Weil also alle andern Namen noch weniger aussagen, was Gott ist, als der Name: „Qui est", deshalb ist dieser Gott angemessener und „eigentümlicher". Gehen wir daher daran, von Gott uns einen Begriff zu bilden, so denken wir uns alles Körperliche und Geistige, wie es in den Kreaturen vorhanden ist, von Gott hinweg, und es bleibt in unserer Auffassung nichts als die Existenz, das „qui est". Dies ist aber etwas ziemlich Konfuses. Wir müssen folglich noch weiter voranschreiten, und auch die Existenz, wie die Geschöpfe sie besitzen, von Gott negieren.[1]

Aus der Art und Weise, wie der englische Lehrer hier argumentiert, lässt sich ohne Schwierigkeit ein richtiger Schlufs ziehen auf die Bedeutung, welche der Doctor Angelicus dem realen Unterschiede zwischen Wesenheit und Dasein der Kreaturen beilegt. Wir wollen Gott kennen lernen, und zwar Gott, wie wir Ihn unter diesem Begriffe fassen. Nicht einen materialistischen oder pantheistischen, einen mit der Welt verwachsenen, in die Materie untergetauchten, oder durch unsern Verstand erst hervorgebrachten, oder auch einen sich selber hervorbringenden Gott wollen wir kennen lernen und betrachten.

[1] cfr. 1. dist. 8 q. 1. a. 1. ad 3um und 4um.

Nein, Gott mufs gänzlich unterschieden, mufs anderer Art sein als die Geschöpfe. Da nun unser Denken hier auf Erden nicht ein intuitives ist, sondern in abstrakten Begriffen sich bewegt, so ist der Weg zur Erforschung des göttlichen Wesens von selber vorgezeichnet. Ein dreifacher Weg, lehrt S. Thomas, führt uns zu der in diesem Leben uns möglichen Kenntnis der Wesenheit Gottes.[1] Zunächst müssen wir alle Unvollkommenheiten, die wir in den Geschöpfen finden, von Gott fernhalten. Dann alle Vollkommenheiten, in deren Besitze wir die Kreaturen sehen, Gott zuschreiben. Die erste und wichtigste aus allen, dem Werte, der Bedeutung nach, ist aber, wie der englische Lehrer ganz mit Recht hervorhebt, das Sein, die Existenz. Die Existenz ist das Allervollkommenste. Indessen würde auch das Sein der Geschöpfe uns keinen genauen Begriff von Gottes Wesenheit beizubringen imstande sein, denn dieses Sein, mit der Existenz Gottes verglichen, ist ein sehr unvollkommenes Abbild. In der Kreatur ist es real von der Wesenheit unterschieden, in Gott aber real identisch. Der Schlufs von der Kreatur auf Gott ist darum nur ein analoger.

Über dieses analoge Verhältnis der Kreatur zu Gott äufsert sich S. Thomas in folgender Weise:[2] „Man kann unmöglich etwas von Gott und den Geschöpfen im univoken Sinne aussagen. Denn so oft eine Wirkung der Kraft der wirkenden Ursache nicht gleichkommt, nimmt sie die Ähnlichkeit des Agens nicht in der nämlichen Art auf, sondern bleibt dahinter zurück. Was in der Wirkung geteilt und vervielfältigt erscheint, das enthält die Ursache in einfacher Weise und auf dieselbe Art. Alle kreatürlichen Vollkommenheiten, die in den Geschöpfen geteilt und vervielfältigt sich vorfinden, existieren in Gott geeint und einfach. Sagen wir nun irgend eine Vollkommenheit von der Kreatur aus, so bezeichnet der Name jene Vollkommenheit als eine solche, die dem Wesen nach von andern unterschieden ist. Wird z. B. der Name: „weise" vom Menschen ausgesagt,

[1] contr. Gent. cap. 14. [2] 1. p. q. 13. a. 5. c. — 1. contr. Gent. cap. 32. ratio 1°.

so bezeichnen wir damit eine von der Wesenheit, oder Potenz, oder Existenz des Menschen unterschiedene Vollkommenheit. Damit umschreibt und umfaſst gleichsam dieser Name die dadurch bezeichnete Sache. Dies ist jedoch in Bezug auf Gott nicht der Fall. In Gott bleibt die bezeichnete Sache unumfaſst und sie übertrifft die Bezeichnung durch den Namen.[1] Daraus folgt, daſs z. B. der Name: „weise" nicht in derselben Bedeutung von Gott und dem Menschen ausgesagt werden kann. Das Nämliche gilt von andern Aussagen. Man kann also nichts univok, d. h. dem Namen und Begriffe nach Gleiches[2] von Gott und der Kreatur aussagen. Selbst der Begriff Substanz z. B. kann von Gott nicht „eigentlich" ausgesagt werden. Denn der Name „Substanz" ist vom Unterstehen (substando) hergeleitet. Überdies bezeichnet die Substanz eine Quiddität, die von ihrem Sein real unterschieden ist (quae est aliud ab esse ejus). Dieses (in Substanz und Accidens) ist daher die Einteilung des geschaffenen Seienden. Nimmt man jedoch die Substanz in einem weitern Sinne, so kann man Gott eine Substanz nennen. Sie überragt indessen alle geschaffenen Substanzen in Betreff der Vollkommenheit, die der Substanz zukommt, daſs sie nämlich nicht in einem andern ist und dergleichen mehr. In Gott wird darum durch das Prädikat und Subjekt real ganz dasselbe ausgesagt wie überhaupt in allen, was wir von Gott behaupten. Darum herrscht überall nur Analogie.[3] Gemäſs des univoken Begriffes darf man somit nichts von Gott und den Geschöpfen aussagen. Da man nämlich in der Sache zwei Dinge in Betracht ziehen muſs, nämlich die Natur oder Quiddität des Dinges und ihr Dasein, so ist es notwendig, daſs in allen begrifflichen Gleichen (univocis) eine Gemeinsamkeit dem Begriffe der Natur, nicht aber dem Sein nach platzgreife. Eine Existenz ist nur in einer Sache. Daher ist das Verhältnis der menschlichen Natur (humanitatis) bezüglich des Seins in zwei Wesen nicht ein und dasselbe. So oft also das Sein selber die durch den

[1] 1. p. q. 4. a. 3. — l. c. q. 3. a. 2. — q. 13. a. 2. [2] 1. p. q. 13. a. 5. — ib. a. 10. [3] cfr. dist. 8. q. 4. a. 2. ad 1um.

Namen bezeichnete Form bildet, kommt es nicht im univoken Sinne zu. Darum wird auch Seiendes (ens) nicht univok ausgesagt. Weil nun alles, was immer wir von Gott aussagen, sei es Natur oder Form, das Dasein selber ausmacht — weshalb auch manche Philosophen sagen, Er sei ein Seiendes nicht in der Wesenheit, ein Wissendes nicht durch die Wissenschaft u. s. w. nur damit man verstehe, dafs Er selbst nicht ein Anderes als sein Dasein bilde etc. — deshalb kann man nichts von Gott und den Geschöpfen in univoker Weise aussagen.[1] Wollten wir auch annehmen, dafs die geschaffenen Dinge ganz dieselbe Form erhalten, wie die hervorbringende Ursache sie besitzt, es wäre dennoch eine univoke Aussage nicht möglich, denn sie hätten diese Form nicht in Gemäfsheit der nämlichen Seinsweise. In Gott existiert nichts, was nicht sein Dasein, also mit ihm real identisch wäre. Dies trifft bei den Geschöpfen nicht zu.[2] Wie sehr daher auch eine Kreatur Gott nachahmt, sie bringt es doch nie dahin, dafs Gott und ihr etwas auf dieselbe Art zukomme. Alles das, was verschiedenen Dingen einem und demselben Begriffe nach zuteil wird, ist ihnen gemeinsam vermöge des Begriffes der Substanz oder Quiddität. Sie sind aber verschieden in Bezug auf das Sein.[3] Was indessen in Gott sich findet, das ist sein eigenes Dasein. Gleichwie z. B. die Wesenheit in Gott identisch ist mit dem Dasein, ebenso ist auch die Wissenschaft in ihm identisch mit dem Wissend-sein. Gleichwie also das Sein, welches jeder Sache eigen ist, keinem andern mitgeteilt werden kann, ebenso ist es unmöglich, dafs eine Kreatur dahin gelange, etwas in derselben Weise zu besitzen wie Gott. Und ebensowenig ist es möglich, dafs sie dasselbe Dasein erhalte. Etwas Ähnliches können wir auch bei den Geschöpfen wahrnehmen. Wäre z. B. in Petrus der Mensch nicht unterschieden vom Dasein des Menschen, so könnte man niemals den Menschen von Petrus und Paulus univok aussagen, denn sie besäfsen ein verschiedenes Sein.[4] Gott verhält sich ganz

[1] cfr. 1. dist. 35. q. 1. a. 4. c. [2] cfr. 1. contr. Gent. cap. 32. ratio 2a. [3] cfr. de potentia q. 7. a. 7. c. [4] cfr. de veritate q. 2. a. 11.

anders zum Sein als irgend ein Geschöpf. Denn Er ist sein eigenes Dasein, was man von keiner Kreatur behaupten kann. Darum wird auch das Sein von Gott und der Kreatur nie univok ausgesagt, noch weniger etwas anderes, was man aussagen könnte. Das erste von allen, was man aussagt, ist das Sein. Zeigt sich nun schon im ersten eine Verschiedenheit, so mufs es auch in allen andern der Fall sein.[1] Denn man darf nicht vergessen, dafs jene Dinge, in denen der Seinsmodus verschieden ist, nicht in einem gemeinsamen Sein, wie der Naturphilosoph das Sein versteht, übereinkommen. Anders verhält es sich mit dem Sein, welches der Logiker im Auge hat.[2] Univoc können also die Aussagen von Gott und den Geschöpfen nicht genommen werden, weil die Definition dessen, was von der Kreatur ausgesagt wird, sich nicht deckt mit der Definition dessen, was man von Gott aussagt. Die Univoken müssen aber in derselben Definition übereinkommen.[3]

Aus dieser Beweisführung des englischen Lehrers ist ersichtlich, welche Tragweite der Doctor Angelicus dem realen Unterschiede zwischen der Wesenheit und dem Dasein der Geschöpfe beimifst. Das Sein der Kreatur hat mit dem göttlichen Sein nur eine, und zwar sehr schwache, sehr unvollkommene Ähnlichkeit. Wir wissen von Gott weder, was Er ist,[4] d. h. wir kennen weder seine Wesenheit, noch sein Dasein, wie es in sich beschaffen ist. Diese Wesenheit und dieses Sein sind Gott „eigentümlich".[5] Die Art der Bezeichnung in den Aussagen, die wir über die Dinge machen, folgt unserer Auffassungsweise. Die Aussagen bezeichnen die Konzeption von den Dingen, die wir begreifen, wie Aristoteles bemerkt. Unser Verstand fafst nun das Sein in der Weise auf, wie er es in den Geschöpfen, woraus er seine Kenntnisse schöpft, findet. In den Geschöpfen ist aber das Sein nicht subsistent, sondern es inhäriert. Und doch hat unsere Vernunft gefunden, dafs es ein subsistentes Sein

[1] cfr. de potentia q. 7. a. 7. [2] cfr. l. c. ad 1um. [3] cfr. Compend. Theol. cap. 27. [4] cfr. 1. p. q. 3. a. 4. ad 2um. — 1. contr. Gent. cap. 12. — ib. 3. cap. 39. — de potent. 7. a. 2. ad 1um. [5] de veritate q. 21. a. 4. ad 7um.

gibt. Obgleich nun das Wort: Sein nach Art des Konkreten bezeichnet, so achtet unser Verstand doch nicht, wenn er Gott das Sein beilegt, auf diesen Modus der Bezeichnung, sondern auf das, was damit bezeichnet wird.[1] Wenn wir also vom Sein der Kreatur, dem Vollkommensten[2] in den Geschöpfen, auf das Sein Gottes schliefsen, dessen Beschaffenheit erforschen wollen, so dürfen wir nicht bei dem Sein des vorzüglichsten Geschöpfes stehen bleiben. Das Sein Gottes ist ganz anderer Gattung und Art. Ja, es ist über alle Gattungen und Arten. Der Schlufs ist darum nur ein analoger und sagt mehr, was Gott nicht ist, als was er ist.

ZUR THEORIE DES BEWUSSTSEINS IM ALLGEMEINEN UND DER WILLENSFREIHEIT IM BESONDEREN.[1]

Von Dr. M. GLOSSNER.

Unter den Thatsachen des Bewufstseins ist es die Freiheit in unseren Handlungen, die vor allen anderen durch ihre wissenschaftliche Bedeutung und ihr praktisches Interesse die Aufmerksamkeit des Forschers und den Scharfsinn des Moralisten und Apologeten in Anspruch nimmt. So mächtig nämlich auch das Bewufstsein freier Selbstbestimmung in unseren überlegten Handlungen sich geltend macht, und obgleich Freiheit die Grundlage des gesamten individuellen und socialen sittlichen Lebens bildet, so gestaltet sich doch dieselbe Freiheit zum wissenschaftlichen Problem, sobald sie zu gewissen Wahrheiten, sei es der physikalischen und psychologischen, sei es der metaphysischen Ordnung in Beziehung gesetzt wird. In der letzteren Beziehung ist es die Erkenntnis der Abhängigkeit, in welcher alles Geschaffene im Sein wie in der Thätigkeit von Gott, der ersten und allumfassenden Ursache, gedacht werden mufs. Mit dieser Abhängigkeit scheint eine wirkliche freie Selbstbestimmung nicht zusammen bestehen zu können. Freiheit — so scheint es — bedeutet soviel als Unabhängigkeit; Selbstbestimmung schliefst — so wird von vielen behauptet — das Bestimmtwerden durch irgend eine andere auch die höchste Ursache aus. Wie bekannt, gehen die theologischen Schulen in

[1] de potent. q. 7. a. 2. ad 7um. [2] l. c. ad 9um.

[1] Fr. Gundisalv Feldner, O. P. Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen. Graz 1890. — Henri Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience. Paris 1889. — H. Bergson, Quid Aristoteles de loco senserit. Paris 1889. — Dr. J. Wolff, das Bewufstsein und sein Objekt. Berlin 1889.

der Behandlung und Lösung dieses Problems verschiedene Wege. In der engeren thomistischen Schule wird der göttliche Einflufs auf den freien Akt der geschaffenen Intelligenzen als Vorausbewegung (praemotio, praedeterminatio) des Willens zur Selbstbestimmung aufgefafst, ein zweifellos genialer Gedanke, vorausgesetzt, dafs er sich ohne Widerspruch durchführen läfst.

1. P. Feldner, der sich in seiner neuesten Schrift über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen nach der Lehre des hl. Thomas aufs neue als einen gründlichen Kenner der Schriften des englischen Lehrers erweist, führt den eben angegebenen Grundgedanken des thomistischen Systems in dem Sinne aus, dafs der geschaffene Wille als ein in gewissem Sinne passives Vermögen, aus dem Zustand der Passivität und Potenzialität in den der Aktualität übergeführt werden müsse, um die Thätigkeit, die von einem aktuellen Princip, vom Vermögen im Akte, ausgeht, zu setzen. Zu diesem Zwecke untersucht der Verfasser zuerst die Natur des Willens, sowie das Wesen und die Grundlage der Freiheit. In der Definition des Willens bildet das Genus die Neigung zu einem (von der Vernunft) vorgestellten Objekt; die Differenz aber liegt darin, dafs der Wille diese Neigung sich selbst gibt oder bestimmt. Auf diese Selbstbestimmung legt der englische Lehrer das Hauptgewicht, besteht aber andererseits ebenso entschieden auf der praemotio physica (S. 12). Der Wille, obwohl ein wesentlich geistiges Vermögen, ist doch nicht an sich Vernunft, sondern der Vernunft teilhaft, sofern er von ihr geleitet wird und ihr gehorcht. Objekt des Willens ist eine Sache als Gut, sofern sie als solches durch das Erkenntnisvermögen dem Willen vorgestellt wird. Im Objekte hat das Wollen des Guten im Allgemeinen seinen Grund. Das Objekt, das erkannte Gut bewegt den Willen nur objektiv, specificierend, nicht subjektiv, selbst Gott als dem Willen durch das Erkenntnisvermögen vorgestelltes Gut bewegt denselben nur objektiv, nicht subjektiv, da er hienieden nicht seinem Wesen nach erkannt wird (S. 12 ff.). Durch das Wollen des Guten im Allgemeinen ist die Natur des Willens bestimmt; der Wille will das Gute im Allgemeinen notwendig. Diese Notwendigkeit betrifft jedoch nur das Objekt und es ist nach dem Wortlaut des englischen Lehrers nicht an eine subjektive Notwendigkeit (quoad exercitium actus) zu denken. Hinsichtlich des Aktes ist der Wille jederzeit frei; in dieser Beziehung ist von einer Notwendigkeit überhaupt nicht die Rede. Diese Lehre ist entscheidend für die ganze Frage und bietet den Schlüssel zur Vereinbarung von physischer Vorausbewegung und Freiheit (S. 30).

Die Lehre des hl. Thomas von der Naturnotwendigkeit des Willens ist in den zwei Sätzen ausgesprochen: 1. die Notwendigkeit bezieht sich auf kein in der Wirklichkeit vorhandenes Gut, selbst Gott wird hienieden nicht mit Notwendigkeit gewollt; das notwendig gewollte Gut im Allgemeinen ist daher nicht objectum quod, sondern ratio volendi. 2. Quoad exercitium actus ist der Wille vollkommen frei selbst im Wollen der Glückseligkeit. Der Verf. bestreitet daher die Ansicht, dafs Gott den Willen subjektiv (per modum agentis) zum Guten im Allgemeinen bewege. Wäre dies der Fall, so würde der Wille immer actu wollen und könnte nur durch Gewalt von diesem aktuellen Wollen (der Glückseligkeit) abgezogen werden; nach dem hl. Thomas aber will der Wille nicht immer actu das höchste Gut.

Eine natürliche und notwendige ist die Neigung zum Objekte nur formaliter, nicht materialiter, sofern jedes Gut, das begehrt wird, ratione boni begehrt wird, kein Gut aber materiell als dieses Gut, denn hienieden

kann der Mensch seine Glückseligkeit in den verschiedensten Gütern suchen. — Die natürliche Notwendigkeit verstöfst also nicht gegen die Freiheit und die Behauptung ihrer Unvereinbarkeit darf nicht mit dem Hinweis auf Jansenius als unzulässig hingestellt werden. (Diese Bemerkung ist richtig; denn die natürliche Notwendigkeit bildet ja das Fundament der Freiheit; dagegen darf die Freiheit nicht formell als Freiheit vom Zwange bestimmt werden, weshalb es Tadel verdienen würde, wenn man die Vereinbarkeit von Notwendigkeit und Freiheit ohne jede Einschränkung behaupten und die physica praemotio, damit verteidigen wollte, dafs sie dem Willen keinen Zwang auferlege.) S. 24 ff. Freiheit bezeichnet nicht einen Habitus, auch nicht Potenz und Habitus in eins zusammengefafst, sondern eine Potenz absolut genommen, sie ist nichts anderes als das geistige Strebevermögen in Beziehung zur Vernunft (S 55). Der Wille ist Sitz, Subjekt, die Vernunft Wurzel, Ursache der Freiheit. „Im Wollen als Potenz, als geistigem Vermögen der Seele liegt formell die Freiheit der vernünftigen Wesen.“ S. 62. Um das innerste Wesen der Willensfreiheit zu erkennen, ist die aktive und passive Potenz zu unterscheiden. Der Wille ist in doppelter Hinsicht passiv, sofern er zuerst in Potenz ist und in den Akt übergehen mufs, um thätig zu sein, und sofern seine Thätigkeit in ihm aufgenommen und er durch sie vervollkommnet wird. Die Antwort auf die Frage, welche Indifferenz dem Willen wesentlich sei, läfst sich in folgenden Sätzen geben: 1. die objektive und zwar aktive Indifferenz ist für die Freiheit der geistigen Wesen absolut notwendig; 2. zur Freiheit, an und für sich genommen, gehört nicht, dafs der Wille, objektiv oder subjektiv passiv oder privativ indifferent sei, die rein aktive und positive Indifferenz reicht dafür vollkommen hin. S. 69. Die aktive Potenz verhält sich der Thätigkeit als einem Accidens gegenüber passiv, weil sie Subjekt ist, dem dieses Accidens inhäriert. „Aus dieser Lehre folgt mit strengster Notwendigkeit, dafs in den Geschöpfen zum Unterschiede von Gott die aktive Potenz und der Akt oder die Thätigkeit sich real unterscheiden.“ — 3. Die eigentliche und formelle Indifferenz, durch welche die Freiheit konstituiert wird, ist die aktive; in den Geschöpfen ist jedoch diese aktive Indifferenz mit einer Potenzialität oder passiven Potenz verbunden. In diesem passiven Zustande kann die Freiheit des Willens nicht ihren formellen Grund haben; dieser liegt vielmehr in einer besondern Beschaffenheit der aktiven Potenz, des Willens in actu, der seine Thätigkeit aus selbsteigener Bestimmung ausübt oder unterläfst. (S. 75.) 4. Die aktive Indifferenz, die per se konstitutives Princip der Freiheit ist, bezieht sich eigentlich nur auf die Thätigkeit, den Akt (indifferentia exercitii), nicht auf den Gegenstand (indiff. specificationis) S. 77. 5. Die aktive Indifferenz in Bezug auf die Thätigkeit schliefst per accidens die Indifferenz hinsichtlich der Objekte ein und hängt ebenso per accidens davon ab. Die letztere ist die erste, entfernte Grundlage, radix libertatis, nicht aber formell und wesentlich die Freiheit. S. 81. Die praemotio physica erhebt den Willen aus dem Zustand der Potenzialität in den der Aktualität, beeinträchtigt also die Freiheit nicht, da diese formell dem Willen in actu zukommt, der infolge der göttlichen Vorausbewegung zwar unfehlbar, aber selbstthätig die Thätigkeit setzt. S. 83. Objekt der Wahlfreiheit ist alles, was durch das Wollen des Endziels und des Guten überhaupt nicht bestimmt ist, also die Mittel zum Endziel, die Thätigkeit selbst (als ein partikuläres Gut) endlich die Hinordnung zum Endziel, indem der Wille nicht allein nach dem wahren, sondern auch nach dem Scheingute streben

kann. Im Wesen der Freiheit aber ist so wenig die Möglichkeit, das Böse zu wollen, als die Unabhängigkeit eingeschlossen. Denn was das Letztere betrifft, so ist nicht alles, was Princip ist, erstes Princip, vielmehr vollzieht sich die freie Selbstbestimmung des endlichen Willens nur unter dem Einflufs der göttlichen Vorausbewegung, die im Sinne des hl. Thomas keineswegs in einer notwendigen subjektiven Bestimmung des Willens zum Guten im Allgemeinen zu suchen ist. S. 109 ff.

Haben wir bisher im ersten Kapitel an der kundigen Hand des Verf. die Lehre des hl. Thomas über den Willen als Potenz kennen gelernt, so führt uns das zweite Kapitel in die Bestimmungen über die Thätigkeit des Willens ein. Die Untersuchung erstreckt sich über den Willensakt und das Verhältnis der Thätigkeit zu ihrem Princip, um durch die Erkenntnis, dafs nur der Wille im Akt Princip der Thätigkeit sei, dem dritten Kapitel, das ex professo vom Einflufs Gottes auf den kreatürlichen Willen handelt, die Grundlage zu unterbreiten. Der Wille ist Thätigkeitsprincip als wirklicher Wille — voluntas in actu; um aber dies zu sein, mufs er aus dem Zustande der Passivität und Potenzialität in den der Aktualität und Aktivität übergeführt werden. Diese Überführung, in welcher sich der Wille passiv verhält, ist das Werk der praemotio physica, die deshalb zwar nicht zeitlich, wohl aber ursachlich der Thätigkeit des freien Willens vorangeht. Dagegen verhält sich der Wille in actu nicht mehr rein passiv, sondern ist selbstthätig, wenn auch in kausaler Abhängigkeit vom göttlichen Einflufs, der jedoch in diesem Betracht zum concursus simultaneus wird, sofern er nicht mehr allein, sondern mit dem Willen zusammen wirkt. In dieser Auffassung ist die allgemein anerkannte Wahrheit wirklich zur Geltung gebracht, dafs alles Sein und alle Vollkommenheit des Geschöpfes aus Gott stammt, während nach der Theorie des blofs simultanen Konkurses vielmehr umgekehrt der göttliche Einflufs selbst durch die geschöpfliche Thätigkeit eine formelle und vervollkommnende Bestimmung erfahren würde. Aber auch die geschöpfliche Freiheit bleibt aufrecht, denn an die göttliche Vorausbewegung ist die Thätigkeit zwar unfehlbar, aber nicht notwendig geknüpft, da die Potenz des Gegenteils vorhanden bleibt und so wenig aufgehoben wird, als dies geschähe, wenn der Wille durch sich selbst aus dem Zustande der passiven Indifferenz zur Aktualität sich erheben würde. Da das Geschöpf nicht formell zwar und bestimmend, wohl aber stofflich in die göttliche Aktion einzufliefsen und ihre naturgemäfse Wirkung zu vereiteln vermag, so kann die Sünde in keiner Weise Gott zugerechnet werden, und bietet überhaupt in dieser Hinsicht das thomistische System der Theodicee keine gröfseren Schwierigkeiten, als die entgegenstehende der rein simultanen Mitwirkung. (S. 145—271.)

Unumwunden mufs anerkannt werden, dafs dem scharfsinnigen und schlagfertigen Verf. die Widerlegung der Ansicht, dafs die göttliche Vorausbewegung im Sinne des englischen Lehrers sich auf das notwendige und natürliche Wollen des Guten im Allgemeinen beschränke, vollkommen gelungen ist. Man hat sich hierfür mit Unrecht auf 1. 2. qu. 9 art. 6 ad 3 berufen. In dieser Stelle liegt nicht, was man in ihr zu finden glaubte, dafs Gott den Willen nur zum Wollen im Allgemeinen bewege. Es ist hier von der verschiedenen Art und Weise die Rede, wie Gott im Reiche der Natur und der Gnade wirkt. Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen

interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicetur. Das universale darf in diesem Texte, sofern es von Gott ausgesagt wird, nicht in dem Sinne des universale in praedicando, sondern mufs in dem des un. in causando genommen werden. Gott bewegt, will der englische Lehrer sagen, in der natürlichen Ordnung innerhalb der Sphäre des allgemeinen, natürlichen, des Vernunft-Gutes, an welchem jedes partikuläre Gut participiert und zwar so, dafs der geschöpfliche Wille seiner Natur entsprechend sich selbst bethätigt, frei unter den verschiedenen zu dem Endziel wenigstens anscheinend nicht im notwendigen Zusammenhang stehenden Gütern wählt. Dagegen in der übernatürlichen Ordnung bewegt er zu einem speziellen, d. i. übernatürlichen Gute, wie es seiner speziellen Liebe entspricht. Es ist sonach die Bestimmung zu den einzelnen Akten in der natürlichen Ordnung nicht ausgeschlossen, sondern nur gesagt, dafs Gott in dieser Ordnung den Willen gemäfs dem allgemeinen, d. i. in aller natürlichen Willensthätigkeit gewollten Gute, dem bonum rationale im Unterschiede vom übernatürlichen Gute bewegt. Es entspricht daher sowohl der Lehre des hl. Thomas als auch der Wahrheit, wenn der Verf. der göttlichen Kausalität einen bewegenden und bestimmenden Einflufs auf die einzelnen Akte des Willens zuschreibt. Ein solcher Einflufs kann die Freiheit nicht schädigen, da sie wesentlich nicht in der passiven Indifferenz, über welche die praemotio physica den Willen emporhebt, sondern in der aktiven Indifferenz besteht. Gleichwohl bleiben, wie es bei einem Problem von solcher Tiefe und Weite natürlich erscheint, sowohl bezüglich der Lehre des hl. Thomas als der Sache selbst Schwierigkeiten bestehen, die eine weitere Prüfung und Untersuchung erheischen. Dahin gehört die Frage, wie der Wille in actu und der thätige Wille sich verhalten, ob denn der Wille in actu real von der Thätigkeit des Willens sich unterscheide und nicht vielmehr der Wille eben in der Thätigkeit Wille in actu sei. (Vgl. 2 dist. 39 qu. 1 art. 1.) Ferner, wenn der Wille, sofern er durch die praemotio aktuiert wird, sich passiv verhält, die bestimmte Thätigkeit aber unfehlbar aus dem Willen in actu hervorgeht, wie ist diese gleichwohl ein Werk freier Selbstbestimmung? Endlich lehrt der hl. Thomas, dafs der Wille vom Wollen des Endzwecks zum Wollen des Mittels sich bewegt, so dafs es scheint, dafs der Wille im Übergange von der Potenz in den Akt keineswegs nur passiv, sondern aktiv sich verhält. — Wir halten nun allerdings dafür, dafs diese Fragen, soweit es die Natur des Gegenstandes erlaubt, in Übereinstimmung mit den vom Verf. dargelegten Lehren des hl. Thomas beantwortet werden können, und erinnern zu diesem Zwecke nur an die zwischen Suarez und der Thomistenschule ventilierte Kontroverse, ob es möglich sei, dafs ein auf einem indifferenten Urteil beruhender Akt der inneren Nötigung unterliegen könne. Die Thomisten verneinen diese Frage mit Recht und bezeichnen damit den Punkt, in welchem die Rechtfertigung der praemotio phys. gesucht werden mufs. Diese nämlich läfst die eigentliche Wurzel der Freiheit, die in dem zufälligen und als solchen erkannten oder angenommenen Verhältnis der Mittel zum Zwecke liegt, unangetastet und bezieht sich ausschliefslich auf die Hebung der der geschöpflichen Freiheit anhaftenden Unvollkommenheit, d. i. der Potenzialität und Passivität, ohne deren Überwindung eine Bethätigung der freien Wahl unmöglich ist. — Die Schroffheit, die man in der Darstellung, die der Verf. von der thomistischen Lehre gibt, finden wollte, ist nur scheinbar und erklärt sich daraus, dafs jede Erörterung eine fortschreitende ist und die in Betracht kommenden, die volle Ansicht der Sache nur in ihrer

Verbindung enthaltenden Momente nicht zumal zu geben vermag. Wie schon angedeutet, ist aufser dem physischen das moralische, ideale Verhalten der Seele im Akt der freien Selbstbestimmung ins Auge zu fassen. Wie Gott die Mittel zum Zwecke frei wählt, jedoch ohne realen Übergang vom Nichtwollen zum Wollen, so wählt auch der Wille frei, jedoch indem er von der Unthätigkeit zur Thätigkeit übergeht: ein Übergang, den er nur in Kraft göttlicher Vorausbewegung vollzieht. Um die geschöpfliche Freiheit su verstehen, müssen wir auf die göttliche rekurrieren, unbekümmert um den Einwand, dies heifse das Bekannte und Näherliegende durch das Fernere und Unbekannte erklären wollen. Wie Aristoteles [Pol. IV (VII) 1] in der Bestimmung der Glückseligkeit und ihres Unterschiedes vom Glück sich auf das Zeugnis der Gottheit beruft, so sind wir befugt, aus der Freiheit des absolut aktualen göttlichen Willens, in welchem ein realer Übergang aus der Potenz in den Akt nicht stattfindet, auf die Freiheit des geschöpflichen Willens unter dem Einflufs der praemotio physica zu schliefsen, deren Ziel und Effekt dahin gehen, den Willen zu freier Selbstbestimmung in Bezug auf alle partikulären Güter zu erheben. Wir haben aber aufser der Ordnung der c. efficiens die der c. finalis zu beachten. In beiden Ordnungen der Ursachen ist Gott für den geschaffenen Willen die höchste und darin liegt die Gewähr seiner Freiheit. Indem der Wille gerade unter dem Einflufs der physischen Vorausbewegung und durch sie befähigt, frei zwischen den partikulären Gütern wählt, ist die Vorausbewegung wahrhaft, was sie dem Sinne der Thomisten und des Meisters selbst gemäfs sein soll, eine Vorausbewegung zur Selbstbewegung und Selbstbestimmung, und der freie Akt eine selbstthätige Bewegung des Willens vom Wollen des Zweckes (des höchsten Gutes) zum Wollen der Mittel.

2. Die in P. Feldners Schrift nachgewiesene Notwendigkeit der praemotio physica, um die geschöpfliche Freiheit über den Zustand der Passivität und Potenzialität zu erheben, erfährt eine merkwürdige, wenn auch keineswegs intendierte Rechtfertigung durch die Abhandlung Bergsons — Essai sur les données immédiates de la conscience Paris 1889 —, deren Hauptinhalt und eigentlicher Zweck die Verteidigung der Willensfreiheit gegen den physischen Determinismus der Materialisten und den psychologischen der Associationstheorie bildet. Als Grundgedanke dieser Schrift nämlich läfst sich angeben, dafs der Mensch nur insofern frei sei, als er unabhängig von Raum und Zeit, oder wie wir sagen können, von Passivität und Potenzialität sich bethätigt. Bergson ist mit den Gegnern der Deterministen nicht einverstanden, sondern wandelt seine eigenen Wege, die an Kant und die Verteidiger der sog. intelligiblen Freiheit erinnern. Freiheit ist nach B. nicht das Vermögen, zwischen gleich möglichen Thätigkeiten zu wählen, sondern zu handeln, wie es der innersten Natur und Tendenz des Ich, der individuellen Persönlichkeit entspricht. „Wir sind frei, wenn unsere Akte aus unserer ungeteilten Persönlichkeit hervorgehen, wenn sie diese zum Ausdruck bringen, wenn sie zu ihr im Verhältnis jener undefinierbaren Ähnlichkeit stehen, die man zuweilen zwischen dem Künstler und seinem Werke gewahrt. Hiergegen wird man ohne Grund anführen, dafs wir in diesem Falle nur dem allmächtigen Einflufs unseres Charakters nachgeben. Denn unser Charakter sind wiederum wir selbst; es wäre aber kindisch, schliefsen zu wollen, das eine übe auf das andere einen Druck aus, weil es uns gefiel, die Person in zwei Teile zu zerspalten, in das Ich, das fühlt oder denkt, und das Ich, das handelt . . . Mit einem Worte, kommt man überein, jeden Akt frei zu nennen, der aus dem Ich und dem Ich allein hervor-

geht, so ist der Akt, der das Gepräge unserer Persönlichkeit trägt, wahrhaft frei; denn unser Ich allein wird den Anspruch der Vaterschaft daran erheben.“ (p. 131.)

Um diese Auffassung aufrecht zu erhalten, vollzieht B. mit Kant den Kaiserschnitt an den Daten des Bewufstseins und unterscheidet einen doppelten Anblick (aspect) des Ich: ein fundamentales Ich, das den Bedingungen der empirischen, zeitlichen Dauer entrückt ist, in welchem sich alle Gefühle, Gedanken u. s. w. dynamisch durchdringen, und ein schattenhaftes in die nach Analogie des äufseren Raumes als homogenes Medium gedachte Zeit projiciertes Ich. (S. 96.) „Dieses fundamentale Ich, wie es ein unverändertes Bewufstsein wahrnehmen würde, wieder zu finden, bedarf es einer kräftigen Anstrengung der Analyse, um mit ihrer Hilfe die inneren und lebendigen psychologischen Thatsachen losgetrennt von ihrem in einem homogenen Raum zuerst gebrochenen dann festgewordenen Bilde hinzustellen. Mit andern Worten: unsere Wahrnehmungen, Empfindungen, Gedanken, Willensregungen bieten sich unter einem doppelten Anblick dar: der eine klar, bestimmt, aber unpersönlich, der andere verworren, unendlich beweglich und unaussprechlich, weil sich die Sprache seiner nicht bemächtigen und ihn ihrer zeitlichen Form nicht anpassen kann, ohne seine Beweglichkeit zum Stillstand und ihn ins Bereich des Allgemeinen zu bringen“ (seiner individuellen Schattierung zu entkleiden) S. 97.

Den Weg zu diesem Ziele sucht sich der Verf. durch die Unterscheidung zweier Formen der Vielfachheit (Multiplicität) und zweier Formen der Dauer zu bahnen, unter deren Einflufs jede Thatsache des Bewufstseins verschiedene Gestalt und Ansehen annehme, „je nachdem man sie im Schofse einer bestimmten oder verworrenen Multiplicität, in der qualitativen Zeit, in der sie entsteht, oder in der quantitativen Zeit, in die sie projiciert wird, betrachtet.“ (A. a. O.)

Dem dritten Kapitel, das das eigentliche Thema der Schrift behandelt, werden zu diesem Zwecke zwei vorbereitende Kapitel vorangestellt. Das erste (S. 1—55) behandelt die Intensität der psychologischen Zustände, das zweite (§ 57—105) ihre Multiplicität und den Begriff der Dauer. Das erste Kapitel enthält äufserst scharfsinnige Untersuchungen über das Intensive und Extensive, über die tiefer liegenden Gefühle, über Muskelanstrengung, über „affektive und repräsentative Empfindungen“ — des Tones, Druckes und Gewichtes, des Lichtes, endlich über Psychophysik. Um auf einige Einzelheiten einzugehen, so bemüht sich der Verf. zunächst den Begriff der intensiven Gröfse zu eliminieren und ihn teils auf qualitativ-psychische, teils auf quantitativ-räumliche Bestimmungen zurückzuführen. Der Ausgang wird von der Frage genommen, ob die herrschende Ansicht, dafs rein innere Zustände durch Intensitätsgrade sich unterscheiden, die vielleicht (wie die Psychophysiker in der That annehmen) sogar gemessen, numerisch bestimmt werden können, richtig sei. Der Verf. ersieht hierin einen sehr dunklen Punkt und ein viel schwierigeres Problem, als gewöhnlich angenommen wird. (p. 1.) Man kann für den Begriff der „Intensität“ zwei Erklärungen suchen, die eine entspricht der gewöhnlichen Annahme, dafs z. B. eine Sensation aus aktuellen Graden der Intensität sich zusammensetzt, also der höhere Grad nicht erreicht würde, ohne dafs die niederen Grade aktuell durchmessen wären. Diese Ansicht bewege sich in einem circulus vitiosus; denn sie setze voraus, dafs der intensive Grad die minder intensiven enthält, dafs sie sich also wie Zahlen und extensive Gröfsen verhalten, die sich aufeinanderlegen lassen und so mefsbar sind. Es

würde sich dann nur fragen, wie man die Zu- und Abnahme erkennen könne, d. h. man stünde wieder vor der ursprünglichen Frage, ob die Intensität eine Gröfse sei. Die zweite Erklärung, wornach die Intensität zwar eine Gröfse, jedoch von eigener Art ist und von der extensiven Gröfse sich dadurch unterscheidet, dafs sie nicht gemessen werden kann, umgehe die Schwierigkeit, statt sie zu lösen; denn wo ein Mehr und Minder vorhanden ist, da könne und müsse nach einem gemeinsamen Mafse gesucht werden. Nun könne man sich die intensive Gröfse unter dem Bilde einer virtuellen Ausdehnung, gleichsam eines komprimierten Raumes vorstellen. Auf diesem Wege gelange man zunächst zu dem Versuche, die Intensität nach der Zahl und Gröfse der objektiven Ursachen zu bestimmen. Wie sollen aber auf demselben Wege die Intensitäten rein innerer Zustände bestimmt werden, die ganz allein von uns und nicht von einer äufseren Ursache ausgehen? Überdies reden wir in der bestimmtesten Weise von gröfserer und geringerer Intensität, wenn wir innere Zustände ohne jede Rücksicht auf die äufsere Ursache unmittelbar vergleichen, z. B. den Schmerz, den uns das Ausreifsen eines Zahnes und den uns das eines Haares verursacht. Zwar könnte die Erklärung aus der Gröfse der äufseren Ursachen in dem Sinne der neueren Theorie, dafs alle sensiblen Qualitäten auf elementaren Bewegungen beruhen, fortgebildet und angenommen werden, dafs wir bei Schätzung der Intensitäten von einem unbestimmten Vorgefühl jener „mechanischen“ Arbeit geleitet werden. Hiergegen aber sei zu erinnern, dafs uns in der Sensation nicht die etwa zu Grunde liegenden molekülaren Bewegungen gegeben sind, und dafs wir vielmehr von der Intensität der Sensation auf die Gröfse der Arbeit schliefsen, so dafs die Frage wiederkehrt, warum wir von einer höheren Intensität sagen, sie sei gröfser als die andere. (S. 1—5.)

Der Verf. sucht nun im weiteren sowohl an den sog. tieferen Gefühlen als auch an der äufseren Anstrengung und den dazwischen liegenden Zuständen der Seele zu zeigen, dafs die Annahme verschiedener Intensitäten qualitativ gleicher Zustände auf einer Täuschung beruhe, die entweder aus der damit verbundenen gröfseren oder geringeren räumlichen (organischen) Ausbreitung oder aus der Verwechslung mit der Multiplicität einfacher Zustände, die das Bewufstsein nicht klar unterscheidet, entsteht. (S. 5—23.) Wie verhält es sich aber mit den einfachen Empfindungen? Auf diese dürfte die erstere Erklärungsart Anwendung finden. Wir schätzen die Intensität eines Schmerzes nach dem Interesse, den ein gröfserer oder kleinerer Teil des Organes daran nimmt. (S. 27.) Repräsentative Empfindungen aber messen wir nach der Gröfse des physischen Eindrucks. Wir associieren mit einer gewissen Qualität der Wirkung eine gewisse Quantität der Ursache. Bei Druck und Gewicht ist es nicht das Wachstum der Empfindung, sondern die Empfindung des Wachstums, deren wir uns bewufst sind. Gewohnt, die Farben der Dinge für unveränderlich zu halten, deuten wir die durch Veränderung der Lichtquellen entstandenen qualitativen Unterschiede quantitativ, d. h. als Intensität. Darnach begreift man den Sinn der photometrischen Experimente. — Die Psychophysik beruht auf dem unbeweisbaren Postulat, dafs die Sensationen, welche kontinuierlich wachsenden objektiven Lichtpunkten entsprechen, durch quantitative Differenzen unterschieden seien. Den Gegnern der Psychophysik aber, die Intensitäten annehmen und ihre Mefsbarkeit bestreiten, ist zu sagen, dafs Sensationen entweder reine Qualitäten ohne Intensität sind, oder dafs, wenn es intensive Gröfsen gibt, dieselben mefsbar sein müssen. (S. 24—55.) Diese Bemerkung weist indes selbst

auf den Irrtum hin, in dem der Verf. befangen ist. Die Intensität kann gerade deshalb weil sie nicht extensive, sondern virtuelle Gröfse ist, nur indirekt, sei es nach der Ursache oder nach der Wirkung, gemessen werden.

Das zweite Kapitel handelt von der Multiplicität der psychischen Zustände, auf die nach des Verfassers Ansicht der Begriff der Zahl keine Anwendung findet, weil in jeder Zahl Ausdehnung impliciert ist — toute idée claire du nombre implique une vision dans l' espace (p. 60). Aus diesem Grunde sei Undurchdringlichkeit nicht blofs eine physische, erfahrungsmäfsige Eigenschaft der Körper, sondern eine logische Notwendigkeit, die sich aus der Natur der Zweiheit und Zahl, deren Begriff das Nebeneinander im Raum einschliefst, ergibt. Daher sei das Element, das die Zeit zählbar (mefsbar) macht, aus dem Raum in sie eingedrungen, und müsse die Zeit von der Dauer, die kein räumliches Element enthält, unterschieden werden. — Die Bedeutung der Idealität des Raumes sei übertrieben worden. Kant verwerfe die Auffassung des Raumes als blofse Abstraktion, lasse aber demselben soviel Realität als der Sensation selbst. Übrigens sei die von Kant gegebene Lösung seitdem nicht ernstlich bestritten worden. Auch die Lokalzeichentheorie müsse umsomehr der Aktivität des Geistes, der das als qualitative Heterogeneität Gegebene unter der Form der Homogeneität wahrnimmt, einräumen, je mehr sie die Verschiedenheit der Eindrücke auf die Netzhaut durch zwei Punkte einer homogenen Oberfläche betone. (S. 72.) Vom Raume, der ursprünglichen Form eines homogenen Mediums dringe die Conception eines solchen in die Vorstellung der Dauer und ergebe die Zeit. Aus diesem Grunde seien nicht zwei Formen der Homogeneität anzunehmen, noch weniger könne der Raum auf die Zeit zurückgeführt werden, wie die schottische Schule versuchte, denn der Gedanke einer reversiblen Reihe in der Zeit involviere bereits die Vorstellung des Raumes. Die „vierte Dimension“ der Zeit entspringe aus dem gegenseitigen Verhältnis der äufseren Bewegung, in welcher keine Dauer, und der inneren Succession, die ohne wahres Auseinandersein ist. Dauer und Bewegung sind Synthesen des Geistes und nicht Dinge (p. 90). — Eine doppelte Succession ist zu unterscheiden, die rein psychische in den Bewufstseinszuständen an sich, und die zeitliche für die Vorstellung des Subjekts in einem homogenen Medium vorgehende. Dem unmittelbaren Bewufstsein stellt sich die Dauer als ein Qualitatives, nicht als Quantität dar und bewahrt diese Form, solange sie nicht einer symbolischen, von der Ausdehnung genommenen Form weicht. Die psychologische Analyse entdeckt hinter dem Ich mit genau unterschiedenen Zuständen ein Ich, in welchem die Succession Verschmelzung und Organisation bedeutet.

An dieser Theorie von Zahl, Zeit, Bewegung und Raum haben wir auszusetzen, dafs der Raum, statt auf Quantität und Ort zurückgeführt zu werden, als Form aufgefafst wird, die nur durch subjektive Synthesis in die Wirklichkeit hineinspielt. Das menschliche Handeln ist keineswegs, wie der Verf. will, von räumlichen und zeitlichen Bedingungen an sich vollkommen unabhängig. Wir wissen aber, dafs jene Auffassung der Theorie des Verf. von der Freiheit die Grundlage schaffen soll. — Was dagegen Zahl, Zeit und Bewegung betrifft, so geben wir zu, dafs in Zahl und Zeit (der „irdischen“ nämlich, oder der durch die Bewegung der Himmelskörper gemessenen) ein quantitatives Element enthalten ist, das aus der Bewegung stammt, sofern diese Ortsveränderung ist. Denn Zeit ist Zahl der Bewegung nach dem Früher und Später, Zahl aber entsteht durch Unterbrechung der Kontinuität, ist also diskrete Quantität, weshalb

das Element der Zahl, die numerische Einheit von der transcendentalen (ontologischen) zu unterscheiden ist.

Folgen wir indes dem weiteren Gedankengange des Verf., der mit Hilfe seiner Bestimmungen von Succession und Zeit den Determinismus überwinden zu können glaubt. Die Einwürfe gegen die Freiheit beruhen auf einem falschen Begriff von der Multiplicität der Bewufstseinsthatsachen. Betrachte man zuerst den physischen Determinismus, so verliere die rein kinetische Erklärung der physischen Erscheinungen von Tag zu Tag an Boden. Die jüngsten Experimente Hirns bezüglich der Gase legen uns nahe, dafs die Wärme noch etwas anderes als Bewegung der Moleküle ist. Die Undulationstheorie und die Hypothese vom Lichtäther scheinen unvereinbar mit der Regelmäfsigkeit der Planetenbewegung und den Phänomenen der Teilung des Lichtes. Die Frage der Elasticität der Atome errege selbst nach den glänzenden Hypothesen William Thomsons unübersteigliche Schwierigkeiten. Endlich sei nichts problematischer als die Existenz des Atoms selbst. Nach den immer zahlreicheren Eigenschaften, mit denen man es bereichern mufste, zu urteilen, möchte man geneigt sein, im Atom nicht etwas Wirkliches, sondern den materialisierten Niederschlag der mechanischen Erklärungen zu ersehen. Zwar scheine das Gesetz der Erhaltung der Kraft, unabhängig von atomistischen Vorstellungen, die Determination der Bewufstseinsphänomene nach sich zu ziehen. Es frage sich aber, welche Ausdehnung diesem Gesetze zu geben sei. In seiner gegenwärtigen Gestalt scheine es nicht einmal auf alle pkysikalisch-chemischen Erscheinungen anwendbar. Ferner wenn die Molekülarbewegung mit einem Nichts von Bewufstsein Sensation schaffen könne, könnte dann nicht auch umgekehrt Bewufstsein Bewegung schaffen aus einem Nichts von kinetischer oder potenzieller Energie?

Wenden wir uns dem psychischen Determinismus oder der Associationstheorie zu, so besteht ihr Unrecht darin, dafs sie zuerst das qualitative Element des zu vollbringenden Aktes eliminiert und nur was geometrisch und unpersönlich daran ist, beibehält. Frei ist nicht, was unabhängig auf der Oberfläche der Seele treibt, wie z. B. die Thätigkeiten im hypnotischen Zustand, sondern was sich mit dem fundamentalen Ich identificiert. Daher sind die wahrhaft freien Akte selten. Frei ist, was aus dem Ich allein stammt und mit ihm verschmilzt. Der Irrtum des Deterministen und die Illusion des Verteidigers der Freiheit bestehen gleichmäfsig darin, dafs sie von Überlegung und Wahl redend und einen geometrischen Symbolismus unter einer Art von Wortkrystallisation verhüllend, den Vorgang der Deliberation und des Entschlusses in ein dem Raum homogenes Medium — die Zeit — verlegen, wodurch er den Gesetzen mechanischer Kausalität verfällt. Der Wählende hat zwei Wege vor sich; dafs er den einen mit Ausschlufs des anderen einschlägt, mufs schon im Ausgangspunkte bestimmt sein, also besteht keine Freiheit: dies ist die Argumentation des Deterministen. Dagegen wendet der Verteidiger der Freiheit ein: dieselbe besteht trotzdem, weil mir das Bewufstsein sagt, dafs ich ebenso gut einen andern und entgegengesetzten Weg einschlagen konnte. Der Verf. glaubt den Streit zu schlichten, indem er den ganzen Vorgang der nach Analogie des Raumes vorgestellten Zeit entrückt. „Die zwei Fragen: wenn die zwei Partieen gleich möglich waren, wie fand eine Wahl statt? wenn nur eine davon möglich war, warum hielt man sich für frei? laufen immer auf diese hinaus: ist die Zeit Raum?“

Wie werden wir uns zur Frage stellen? Allerdings kann von den beiden Fällen der Alternative, dem Entweder-Oder immer nur der eine

realisiert werden, und es ist eine Absurdität, wenn ein Autor neuesten Datums (v. Feldegg, das Gefühl als Fundament der Weltordnung) als freies Handeln nur ein solches gelten läfst, das im selben Momente gesetzt und aufgehoben wird. Die Freiheit kann daher auch nicht sozusagen experimentell festgestellt werden. Sie darf aber auch weder einem Mechanismus der Association von Vorstellungen überantwortet noch in einem über Überlegung und Wahl erhabenen fundamentalen oder reinen Ich gesucht werden, sondern ruht in einem höheren, geistigen Vermögen der Seele, das sich zwar unter materiellen Bedingungen, aber auch zugleich, wie wir sahen, unter dem erhebenden und befreienden Einflufs Gottes, des ersten und absolut Freien, weil Aktualen und Immateriellen, bethätigt. —

Der Determinist gibt indes, fährt der Verf. fort, seine Sache noch nicht verloren. Entgegnet man ihm, die vollzogene Handlung erscheine zwar als notwendig, weil sie unter den Bedingungen des Raumes sich darstelle, betrachte man sie aber als eine zukünftige, so sei sie zufällig und frei: so rekurriert er auf eine Intelligenz, die den zukünftigen Erfolg als einen notwendig eintretenden voraussehen würde. Dieser Wendung begegnet der Verf. mit der Bemerkung, dafs eine solche Intelligenz, um die Entscheidung sicher vorauszuwissen, an die Stelle des handelnden Willens selbst treten, die Zukunft also für sie in Gegenwart sich verwandeln müfste, da aus dem Charakter des Handelnden nur eine wahrscheinliche Erkenntnis geschöpft werden könnte, die Kenntnis aller einfliefsenden Umstände aber einer Identificierung mit dem Handelnden gleichkommen würde. „Um eine Empfindung adäquat zu schätzen, müfste man alle ihre Phasen durchgemacht und dieselbe Dauer angenommen haben. Wenn man also frägt, ob eine zukünftige Handlung vorausgesehen werden könne, identificiert man, ohne es zu merken, die Zeit, die in den exakten Wissenschaften in Frage kommt, und die sich auf eine Zahl reducieren läfst, mit der reellen Dauer, die anscheinend Quantität, in Wahrheit aber Qualität ist, und die man nicht um einen Augenblick verkürzen kann, ohne die sie erfüllenden Thatsachen zu modificieren.“ (p. 150.)

Die Deterministen ziehen sich schliefslich auf das Kausalprincip zurück. Daher ist dieses ihr Princip selbst anzugreifen. Mit der Freiheit unvereinbar ist dieses Princip in der Fassung, die ihm durch die kartesianische Physik und die Philosophie Spinozas gegeben worden ist, und der die Tendenz innewohnt, die Successionsverhältnisse in solche der Inhärenz zu verwandeln. Die Präformation der Wirkung in der Ursache wird in dieser Auffassung unter einer mathematischen Form, als Identität, vorgestellt. Näher unserem Geiste aber liegt eine andere Auffassung jener Präformation, derzufolge sie nach einem vom unmittelbaren Bewufstsein genommenen Bilde als Übergang von der Vorstellung durch eine Anstrengung (effort) zur Verwirklichung gedacht wird. Hier erscheint die Wirkung in der Ursache nur als ein Mögliches, als eine verworrene Vorstellung, auf welche die entsprechende Aktion vielleicht auch nicht folgt. Beide Auffassungen sind mit der Freiheit vereinbar, die erstere bedingungsweise, falls der wesentliche Unterschied des physischen Geschehens und des psychischen Handelns im Auge behalten wird, die letztere, da sie die Kontingenz in die Natur selbst einführt.

Wir glauben weder die eine kartesianisch-spinozistische noch auch ganz die andere (leibnizsche) Auffassung billigen zu können. Der Kausalzusammenhang beruht weder auf einem Princip mathematischer Identität noch auf einer im Princip selbst liegenden Zufälligkeit. Sieht

man von den Besonderheiten physischen und psychischen Wirkens ab, so liegt im Kausalprincip nur dies, dafs jede Wirkung notwendig eine Ursache hat, nicht aber dafs die Ursache ihre Wirkung notwendig hervorbringt. Es kann demnach notwendige und freie Ursachen geben. Das Freie aber ist nicht identisch mit dem Kontingenten, wiewohl es zur Kontingenz (des Objekts der freien Handlung) in notwendiger Korrelation steht.

Unser schliefsliches Urteil über die geistreichen Räsonnements Bergsons geht dahin, dafs sie unter dem Zeichen des schroffen Dualismus von Physischem und Psychischem stehen, der die Philosophie Descartes' charakterisiert und in anderer Form im System Kants wiederkehrt Denn auch Kant überliefert wie Descartes die (phänomenale) Körperwelt ganz und gar der Mathematik und dem mechanisch-aufgefafsten Kausalprincip, wenigstens soweit es sich um die konstitutiven, nicht um regulative Principien handelt. Während aber bei Kant durch die „Anschauungsform“ der Zeit, die dem Raum analog gedacht und mit diesem dem mechanischen Princip überantwortet wird, der Mechanismus in die psychische Welt hineinspielt und dadurch die Freiheit genötigt wird, sich in die unerkennbare Sphäre des Ansich zu flüchten, sucht Bergson die Region der Freiheit als Sphäre der reinen Succession, in der die Qualitäten sich nicht bestimmen, sondern durchdringen, worin also im Grunde das Gesetz der Kausalität abrogiert ist, zu fassen. In dieser Auffassung ist aber ebenso wie bei Kant der Begriff und die Thatsache eines freien Handelns innerhalb der und auf die Körperwelt aufgehoben. Das Ich ist frei, zwar nicht als blofses Noumenon, aber doch nur, sofern es von jeder Beziehung zur Körperwelt losgelöst ist. Worin liegt der Fehler dieser Theorie? Eben in jenem Dualismus. Auch in der physischen Welt herrscht nicht ausschliefslich der Mechanismus und die mechanische in die mathematische Formel zu fassende Kausalität. Die Natur ist ein Reich der Formen und individuellen Wesen, denen der Mechanismus nur als Mittel der Verwirklichung dient. Daher findet sich in der Natur nicht ausschliefslich Notwendigkeit, sondern auch Kontingenz, und gestaltet sie sich auf diese Art zum passenden Schauplatz für das Handeln vernünftiger und freier Wesen.

Noch weniger ist die „Natur“, das „Physische“ im Menschen selbst ein absolutes Hindernis des freien Handelns; zwar nicht frei, ist es der Vernunft und Freiheit teilhaft, sofern Vernunft und Freiheit die Herrschaft darüber führen. Die höchste Gewähr der Freiheit aber liegt, wie wir sahen, in der Kraft und dem wirksamen Beistand, den sie aus Gott, der Quelle der Freiheit und ihrem Endziel schöpft.

3. Das Problem des Raumes, das in den Untersuchungen der eben vorgeführten Schrift eine tief eingreifende Rolle spielt, hat derselbe Verfasser zum Gegenstand einer besondern, sehr verdienstvollen Abhandlung gemacht unter dem Titel: Quid Aristoteles de loco senserit. Lut. Par. 1889. Dem Standpunkt, den der Verf. in der Theorie des Bewufstseins einnimmt, getreu, glaubt derselbe, dafs die Schwierigkeiten, auf welche Aristoteles bei seiner Untersuchung des Raumbegriffs stiefs, allein durch die Kantsche Unterscheidung der Form und der Materie, sofern sie mehr der Erkenntnis selbst als den erkannten Dingen angehören, überwunden werden können, und findet darin einen Entschuldigungsgrund für den Stagiriten, dafs diese Unterscheidung neueren Datums sei und fast von gestern datiere (S. 78). Jene Schwierigkeiten aber enthielten den Grund, warum Aristoteles, den Raum umgehend, den Ort in den Vordergrund stellte (S. 1). Er fafste nämlich den Raum als Ort, in welchem die

Dinge sind und sich bewegen, während die Neueren mit Kant die Erkenntnis in Form und Inhalt scheiden und daher die Qualitäten (den mannigfaltigen Inhalt der Empfindung und Wahrnehmung) für raumlos halten und nicht nur die Dinge im Raume, sondern auch den Raum in den Dingen sein lassen. Indem die Ausdehnung von den physischen Qualitäten geschieden wurde, mufste nicht blofs ein Wohnort für die Körper, sondern auch ein Ort für die Qualitäten, durch welche sie eine Ausdehnung erlangten, gesucht werden, woraus hervorgeht, dafs es sich für die Neueren nicht mehr um den Ort, sondern um den Raum handle. Der Raum im modernen Sinne als eine Form, die sich mit der Materie, d. h. den sensiblen Qualitäten verbindet, trägt daher, auch wenn alles in einer endlichen Welt erfüllt ist, den Charakter des Leeren und Unendlichen, sofern er nämlich nur als Form betrachtet wird. Eine Folge dieses Raumbegriffs ist die Möglichkeit leerer Räume, die zwar keine physische, wohl aber eine mathematische Existenz besitzen würden, nämlich in einer vom Stoffe getrennten Form. Aristoteles aber wurde durch sein metaphysisches Princip, dafs alles Sein nach Qualität und Quantität bestimmt und auch thätig sei, gehindert, dies zuzugeben. Dazu kommt ein völlig verschiedener physikalischer Standpunkt. Während die moderne Auffassung die Bewegung rein mechanisch und mathematisch behandelt, nahm Aristoteles qualitative Unterschiede in der Bewegung selbst und ihrem Ziele, dem Orte an und erhielt so statt des Raumes nach Gröfse und Qualität bestimmte Orte. Der aristotelische Ort existiert nicht vor den Körpern (als Raum, den sie einnehmen), sondern entspringt vielmehr aus der Ordnung und Disposition der Körper.

Die aristotelische Auffassung des Ortes wurde durch die Leibnizsche Monadologie in den Begriff des Raumes übergeleitet. Nach Leibniz resultiert der Raum aus der Disposition der Elemente wie nach Aristoteles aus der natürlichen Ordnung und Verwandtschaft der Körper der Ort. Leibniz löste den kontinuierlichen Zusammenhang des Körpers, in welchem die Teile nur der Potenz nach vorhanden und nur potenziell im Orte sind, in ein Aggregat von Monaden auf, deren Menge in ein verworrenes Bild der Ausdehnung zusammenfliefst, wie unsichtbare Wassertropfen zu farbigen Wolken sich zusammenballen. „Wenn wir die aristotelische Unterscheidung von Akt und Potenz, soweit sie sich auf den Ort bezieht, hinwegnehmen, so zeigt sich sogleich die Verwandtschaft des Ortes mit der Ausdehnung, und wir haben nicht mehr mit Aristoteles, sondern mit Leibniz zu thun.“ (S. 77.) Mit jener Unterscheidung (des Aktuellen und Potenziellen) fällt auch die aristotelische Lösung der Frage einer unendlichen Teilbarkeit der Körper; es scheint dann der Vernunft gemäfser, dafs die Ausdehnung weniger aus den Teilen selbst als aus dem Verhältnis derselben zu einander entsteht. (Ebd.) Wie also der Ort aus der Disposition der Körper, so wird die Ausdehnung aus der Zusammensetzung der Teile entstehen, und wir werden nicht weit von Leibniz entfernt sein, der unausgedehnte Teile annahm, in dem kontinuierlichen und unendlich teilbaren Bilde der Ausdehnung aber nur einen verworrenen Schein erblickte, der aus der Vielheit unteilbarer und unkörperlicher Elemente entspringt. In der Unterscheidung von Akt und Potenz liegt der Knoten der aristotelischen Lehre, sofern sie den Ort von der Ausdehnung trennt.

Aristoteles würde unserem Autor zufolge Tadel verdienen, wenn er sich der Frage, die er durch seine Theorie vom Orte wegzuschaffen suchte, (d. i. der Schwierigkeiten des absoluten Raumbegriffs) nicht bewufst gewesen wäre. Er ahnte aber die Schwierigkeiten voraus, die aus

unserem freien und (von aller Materie und Qualität) losgelösten Raume entspringen, und hielt sie für unüberwindlich. Er wollte den von Leucipp und Demokrit vorzeitig emancipierten Raum in der Weise auf den Körper reducieren, dafs an die Stelle des Raumes der Ort, an die Stelle des unendlichen Schauplatzes der Bewegung das Eingeschlossensein begrenzter Dinge in begrenzten Dingen trat. Durch diesen Kunstgriff begrub er, wenn man so sagen soll, nicht blofs den Raum in den Körpern, sondern auch die Frage selbst.

Dies ist im wesentlichen das Resultat der Schrift Bergsons. Wenn wir seine geschichtliche Skizze weiter verfolgen, so mufste die Leibnizsche Auffassung notwendig zu der Alternative führen, dafs der vermeintliche Schein einer kontinuierlichen Körperwelt entweder in einem wirklichen leeren und absoluten Raume, oder in einer subjektiven Anschauungsweise begründet sei. Das Erstere ist die Lehre der neueren Atomisten, Gassendi an der Spitze, das Letztere die Kants. Das Entwicklungsziel der Kantschen Ansicht aber ist der Idealismus, d. h. die Leugnung der Existenz einer Körperwelt in einem noch schrofferen Sinne, als wir sie bereits bei Leibniz finden; denn tritt bei diesem die Ausdehnung immerhin noch als Schein wirklicher Wesen, also in einem gewissen Sinne als etwas Objektives auf, so werden in dem nachkantschen Idealismus jene Wesen und der Schein der Ausdehnung zumal in das vorstellende Subjekt hineingezogen und als immanentes Produkt einer unendlichen Erkenntnis- und Willensthätigkeit betrachtet. — Wenn der Verf. selbst das Resultat seiner Forschungen über die aristotelische Lehre vom Ort und seinem Verhältnis zum Raume für ein dem Stagiriten ungünstiges hält, so sind wir der entgegengesetzten Ansicht; denn was wir als den Kern derselben betrachten dürfen, dafs Aristoteles durch seine Definition des Ortes, ohne in die spätere subjektive Auffassung zu verfallen, die Schwierigkeiten des absoluten Raumbegriffs vermied, spricht zu Gunsten der aristotelischen Theorie, in welcher mit Recht genau unterschieden wird, was die Neueren im Begriff des „Raums“ zusammenwerfen, Ausdehnung, Ort, Lage: eine Verwirrung, die zur idealistischen Auffassung Kants und den Irrtümern des ehemaligen rationalistischen und gegenwärtigen positivistischen Phänomenalismus führte.

In der Darstellung der aristotelischen Lehre vom Orte legt der Verf. zuerst die Gründe dar, durch welche Aristoteles die Existenz des Ortes zu beweisen sucht (I). Hierauf folgt die Erörterung der Schwierigkeiten des Orts- und Raumbegriffs (II), denen der Grundgedanke gemeinsam ist, dafs der Ort etwas für sich Bestehendes sei, was Aristoteles durchaus nicht zugibt. — Nachdem ferner gezeigt ist, dafs der Ort weder der Körper selbst noch ein Bestandteil oder eine Eigenschaft desselben, noch ein nach Entfernung des Körpers entstandenes Leeres sei (III), gelangt die bekannte aristotelische Definition des Ortes als der unbeweglichen Grenze des Enthaltenden oder Umgebenden (IV. V. VI) zur Darstellung. Bezüglich der Bestimmung des „Umgebenden“ gibt der Verf. den aristotelischen Gedanken mit den Worten wieder: Mobilis res in re mobili si moveatur, haec autem contineatur in mobili tertia, mobiles mobilium rerum terminos habemus, per quos si progrediendo transierimus, terminum quem primum in itinere nostro reperiemus esse immobilem, eum vere locum esse statuemus (p. 49). Das Streben nach dem natürlichen Orte ist nicht als Anziehung zu erklären, sondern so zu verstehen, dafs die Erde im Wasser als ihrem natürlichen Orte ruht, in einem andern Elemente aber sich bewegt. Jedes Element setzt sich zu den übrigen gleichsam von selbst in jenes Verhältnis, das seiner Stellung zum Ganzen

und dem Nutzen desselben entspricht. In vollem Sinne des Wortes ist der allumfassende Himmel Ort. Jenseits des Himmels aber kann weder ein Ort noch ein Körper sein; denn da durch die Elemente die Potenz der Materie vollständig aktuiert ist, so würden die jenseits des Himmels befindlichen Elemente ihrem natürlichen Orte in unserer Welt zustreben, und es wäre demnach doch nur eine, nämlich diese bestimmte gegenwärtige Welt. Interessant ist die Lösung der Schwierigkeit (VII u. VIII), dafs nach Aristoteles die Elemente und der Himmel, der universale Ort, selbst in Bewegung sind. Der Himmel ist unbewegt als Ganzes, bewegt nach seinen Teilen. Während nämlich in der geradlinigen Bewegung die Teile durch das Ganze, ist in der Kreisbewegung das Ganze durch die Teile bewegt. Die Elemente aber, obgleich beweglich und bewegt, verhalten sich insofern ähnlich wie der Himmel, als sie gewissermafsen durch Verwandtschaft ein Ganzes bildend, nach den Teilen — in einander übergehend — sich bewegen. Ähnliches gilt vom Körper bezüglich des ersten oder nächsten Ortes, indem seine Bewegung eine Kreisbewegung erzeugt, die sich innerhalb einer unbewegten Grenze vollzieht, so dafs auch der erste Ort nicht „durch das Entweichen des eingeschlossenen Dinges, sondern durch die Gegenwart des innerhalb derselben Grenzen bewegten Kreises zu den Ehren des Ortes gelangt". S. 71.

4. Als ein durch äufseren Umfang, eine breite Erfahrungsgrundlage und scharfsinnige Erörterungen im einzelnen bedeutendes Werk erscheint die Schrift von Dr. J. Wolff: Über das Bewufstsein und sein Objekt. Berlin 1889. Als das Problem, das den Gegenstand seiner Untersuchung bilden soll, bezeichnet Wolff das formal psychische Element, „was an jedem Vorgang des Erscheinens, des Psychischwerdens, an der einfachen Perception wie an der Betrachtung des Weltganzen und der Reaktion darauf, formal betrachtet, Urbestandteil ist." (S. 14.) Als solches gilt aber das Bewufstsein, dessen „mysteriöser Begriff freilich einem Aristoteles und dessen grofsem Nachfolger im M. A. Thomas von Aquin noch fehlte" (S. 24), und das sich durch ein Interessiertsein, Befangensein, Füretwas-sein, Inanspruchgenommen-sein charakterisiert, jedoch nur in den Einzelakten der Denk-, Gefühls- und Willensformen Dasein hat. Bewufstsein ist Gattungsbegriff der psychischen Phänomene und steht vollkommen ebenbürtig da, wenn nicht mit dem Begriff des Seins überhaupt, so doch mit dem des aktual Existierenden. Mit diesem ist ihm gemeinsam, dafs sich keine Differenz angeben läfst, die nicht selbst wieder unter den Begriff des Bewufstseins fiele. Ist das Bewufstsein Gattungsbegriff der psychischen Akte, so kann es nicht als eine sei es abtrennbare oder untrennbare Qualität dieser Akte aufgefafst werden (S. 42 ff.). Mit der Intensität ändert sich nicht notwendig die Farbe u. dgl.; dagegen mit dem Bewufstsein des Hungers der Hunger selbst. Zeugnis gibt auch die Sprache als Ausdruck der Volksphilosophie; man sagt wohl, die Farbe hat Intensität, nicht aber das Empfinden hat Bewufstsein, sondern die Seele hat Bewufstsein. „Es ist also das innigere Verhältnis der Gattung zu den Arten" (S. 46).

Wir müssen gestehen, dafs uns die Argumente des Verf. nicht zu überzeugen vermochten. Dafs in allen psychischen (im engeren Sinne mit Ausschlufs des Vegetativen) Akten eine ideale Beziehung auf ein Objekt enthalten sei, erkannte man längst, unterschied aber mit Recht eine zweifache derartige Beziehung, erstens des idealen Innewohnens (durch die Form, das Bild), zweitens der idealen Bewegung zu dem Gegenstande, und nahm dementsprechend zwei Arten von Seelenvermögen, apprehensive und appetitive (affektive) an. Bewufstsein aber betrachtete man als eine

Funktion der apprehensiven Vermögen, als ein Erfassen des Erfassens, d. h. als eine Apprehension der psychischen Akte, mögen diese nun apprehensive oder appetitive Akte sein. Der Verf. ist sich des Widerspruchs gegen diese Auffassung bewufst und erhebt selbst den Einwand, dafs in den Strebeakten kein Selbsterfassen stattfinde, glaubt sich aber leicht damit abfinden zu können, indem er statt „Erfassen" ein anderes Wort: „das Interessiertsein" setzt: „Verraten wir nur, dafs wir gegen eine unpassende (!) Vorstellung von Bewufstsein kämpfen; denn das ist ja immer der Fehler, dafs man Bewufstsein für einen Erkenntnisakt hält . . . Bewufstsein des Fühlens, Wollens ist nicht reflektierendes Wissen um das Fühlen und Wollen, sondern Fühlen des Fühlens, Wollen des Wollens in einem Akte, mit einer allgemeinen Ausdrucksweise „Interessiertsein am Interessiertsein" (S. 94).

Gleichwohl vermag sich der Verf. dieser von ihm bekämpften Auffassung (dafs Bewufstsein Erkennen des Erkennens, Fühlens, Begehrens sei) so wenig zu entziehen, dafs er sie in seiner Widerlegung der Annahme unbewufster psychischer Phänomene stillschweigend überall voraussetzt, was ihm allerdings insofern nahe lag, als er den realen Unterschied der Seelenvermögen in Abrede stellt und jeden psychischen Akt in untrennbarer Weise als einen solchen des Erkennens, Fühlens und Wollens zugleich auffafst. Nach des Verf. Ansicht ist jeder psychische Akt zunächst Erkenntnisakt und als solcher unmittelbar sich selbst erfassend; da er nun zumal auch Akt des Fühlens und Wollens ist, so erfafst er sich selbstverständlich auch nach diesen beiden Seiten seines einheitlichen Seins und von einem unbewufsten psychischen Akte kann deshalb weiter keine Rede sein. — Ohne uns in eine Widerlegung dieser Lehren einzulassen, weisen wir nur auf den Irrtum hin, der uns der Annahme einer direkten, unmittelbaren Selbsterfassung zunächst des Erkenntnisaktes zu Grunde zu liegen scheint. Wir glauben den Fundamentalirrtum der Bewufstseinstheorie des Verf. in der Ansicht suchen zu müssen, dafs schon in der Sensation, der ersten und ursprünglichsten Erkenntnisthätigkeit nicht ein äufseres Objekt, sondern eine Bewufstseinsthatsache erfafst oder wahrgenommen wird. Zwar spricht der Verf. von einem äufseren Objekt, das mit dem psychischen Akt gleich ursprünglich erfafst wird, meint aber damit nicht ein reales, körperliches, sondern ein **phänomenales** Objekt, d. h. den psychischen Akt selbst, sofern er ein Objekt repräsentiert, oder, wie der Verf. sich ausdrückt, auf ein reales Objekt „hinweist". „Das unmittelbare Bewufstsein zeigt, und zwar ursprünglich, nicht nur innere Phänomene, oder besser gesagt, und ich setze diese Verbesserung absichtlich zu dem schlechteren Ausdruck hinzu, nicht nur Phänomene als **innere**, sondern gleichzeitig andere als **äufsere**; dafs beide Phänomene der Seele sind. also in dem Sinne innere, bleibt dabei unangefochten." S. 118. Die objektive Bestimmtheit des Aktes (scholastisch ausgedrückt: die species) wird hier mit dem Objekte selbst verwechselt. Dadurch allein wird es ermöglicht, dem Akte zwei Objekte zumal zuzuweisen: den Akt selbst und das im Akt Erscheinende, den Spiegel gleichsam und das Spiegelbild. Das äufsere Objekt des Verf. ist nicht der Körper selbst, sondern sein intentionales Sein in der Seele, das allerdings nur in unzertrennlicher Einheit mit dem Akte selbst erkannt werden kann, während nach unserer Auffassung, in welcher der körperliche Gegenstand (die sensible Qualität) selbst und als erstes erfafst wird, die Erkenntnis des Aktes nur durch eine Art von **Zurückbeugung**, durch einen weiteren reflexen Akt (genauer, soweit es sich um das sinnliche Bewufstsein handelt),

durch den gleichzeitigen Akt eines anderen (inneren) Seelenvermögens zu stande kömmt.

Mit der Annahme, dafs der ursprüngliche Erkenntnisgegenstand die Objekts**vorstellung**, **nicht** das von ihr verschiedene reale Objekt selbst bilde, stellt sich der Verf. principiell auf den Boden der subjektivistischen modernen Philosophie. Hiermit ist die Quelle verschiedener für uns unannehmbarer Lehren bezeichnet, die wir im weiteren Fortgang kennen lernen werden.

In seinem bis zu einer gewissen Grenze wohl berechtigten Kampfe gegen das Unbewufste (4. Kap. S. 100 ff.) schiefst der Verf. weit über das Ziel hinaus, indem er nicht allein schlechthin unbewufste psychische Akte und Zustände leugnet, sondern auch das **habituelle** Bewufstsein in Abrede stellt. Denn wenn wir auch unbedingt einräumen, dafs jeder psychische Zustand actu bewufst werden **könne**, so läfst sich doch durch nichts beweisen, dafs er schon als solcher notwendig actu bewufst sei; vielmehr weist die Thatsache des Gedächtnisses auf das Gegenteil hin. Vergebens bemüht sich der Verf., das Gedächtnis aus **materiellen** Spuren im Gehirn zu erklären; denn abgesehen vom intellektuellen Gedächtnis erscheint es als unmöglich, dafs sinnliche Vorstellungen durch materielle Zustände des Gehirns aufbewahrt und wieder hervorgerufen werden, es sei denn man räume dem Materialismus geradezu ein, dafs die Vorstellung nichts weiter als materielle Gehirnbewegung sei. Die Wendung, durch welche der Verf. diesem Einwand zu entgehen sucht, enthält die Dichtung eines unbekannten physischen Geschehens und legt aufserdem einen weiteren wunden Punkt in seiner Seelenlehre blofs, nämlich das Verhältnis der Seele zum Leibe, worauf wir später zu reden kommen. „Aber wir sprechen ja von materiellen Spuren nur in dem Sinne, dafs das, was nun in den Centralteilen bleibt, irgend eine uns unbekannte Form physischen Geschehens ist, dafs also nicht nur das Subjekt, sondern auch jene sogenannte Spur etwas Materielles ist, die psychischer Zustand nur durch ein anderes Subjekt, die Psyche wird" (S. 213).

Im einzelnen enthalten die Widerlegungen des Unbewufsten manches Beachtenswerte. Überzeugend ist der Nachweis, dafs bei Schätzungen von Gröfsen und Entfernungen nicht unbewufste Schlüsse, sondern Associationen im Spiele sind. Dagegen kann es nicht gebilligt werden, wenn der Anschein erweckt wird, als ob bei aufmerksamem Sehen statt des am Orte vermuteten wirklichen Objektes wenigstens teilweise ein Phantasiebild geschaut würde. Interessant ist die Untersuchung, ob minimale Reize unbewufst wahrgenommen werden. Mit Recht nimmt der Verf. an, dafs eine Wahrnehmung solcher Reize überhaupt nicht stattfinde. Wir gehen weiter und sagen, dafs es weder eine Wahrnehmung minimaler Reize noch minimale Reize selbst gebe, vielmehr jeder sinnliche Eindruck wirkt als ein Ganzes und wird als ein Ganzes wahrgenommen. — Dafs Druck und Wärme den veranlassenden Ursachen nach nur quantitativ verschieden seien, wird keineswegs in der vom Verf. behaupteten Allgemeinheit angenommen (S. 144). Ferner ist durch keine Analogie glaubhaft zu machen, dafs einfache Elemente wirkliche Ausdehnung hervorbringen. In einer an den vom Verf. hochgeschätzten **Lotze** erinnernden Weise wird zu erklären versucht, wie die Seele veranlafst werde, äufsere Bewegungen durch ganz heterogene Formen, wie Farben und Töne vorzustellen. „Das ist der richtige Vorgang, dafs das Subjekt a jenes b veranlafst, in sich den ähnlichen Zustand selbst zu erzeugen, wie ihn a hat. Der erzeugte Zustand wird ein der Art nach gleicher sein bei homogenen Dingen, also wenn univoke Ursachen wirken." Die Seele aber als äquivoke

Ursache werde veranlafst, in der Art ihrer Formen die materielle Species zu reproducieren (S. 160). Wir fragen, was damit gesagt sein solle: in der Art ihrer Formen? Die Formen der Seele sind Wahrnehmen, Vorstellen, Fühlen, Begehren, nicht Farben und Töne. Diese bilden den Inhalt des Wahrnehmens u. s. w. Es handelt sich aber nicht um die Formen der Reproduktion, sondern um den Inhalt, um Farben und Töne. Woher stammt dieser, wenn er weder mit den Formen des Subjekts noch mit denen des Objekts (der materiellen Bewegung) etwas Gemeinsames hat? Auf diese Frage bleibt der Verf. die Antwort schuldig.

Das folgende (5.) Kapitel ist dem Beweise der Existenz eines Bewufstseinssubjekts gewidmet. Mit überzeugenden Gründen werden verschiedene Theorieen, die das Ich als blofsen Namen, als Empfindungs- oder Gedächtnisvorstellung, als Relation, als Produkt der sich verkettenden Vorstellungen, als Qualität oder Modus des Aktes auffassen, zurückgewiesen. Logisch betrachtet trage zwar das Ich seinen Grund in sich selbst, dies genüge aber nicht, es werde eine metaphysische Ursache erfordert, da sich eine reine Erscheinung des Denkens nicht vorstellen lasse; das Ich müsse das Reale sein, wodurch so etwas wie Erkenntnis entsteht. Auch von einer andern Seite, wenn man das Ich als Wechselwirkung betrachte, folge dies; denn eine solche erfordere ein sich selbst Wirkendes (?), Reales; der Versuch des „wohlverdienten und hochverehrten Philosophen" (Lotze), der Schwierigkeit, sich selbst tragende Verhältnisse zu denken, durch die Bemerkung zu entgehen, wir wüfsten eben nicht anzugeben, wie die Welt gemacht würde, verlange Verzichtleistung auf die Denkgesetze (S. 226).

Wir können selbstverständlich es dem Verf. nicht wehren, wenn er auf weiten Umwegen auf das Ziel lossteuert, das nach unserer Ansicht auf geradem Wege erreichbar ist. Hat man doch nicht unrichtig gesagt, nicht immer sei die gerade Linie die kürzeste; noch weniger aber läfst sich behaupten, dafs der gerade Weg immer zum Ziele führe, da er durch Hindernisse versperrt sein kann. Für den Verf. ist ein solches Hindernis, das ihn abhält, den geraden Weg zu gehen, thatsächlich vorhanden. Es besteht darin, dafs er alles Bewufstsein, alles Erkennen für phänomenal hält. In der sinnlichen Wahrnehmung wird daher seiner Ansicht zufolge zwar ein äufseres, nicht aber ein reales Objekt wahrgenommen, oder mit andern Worten: wir stellen ein inneres Phänomen als ein äufseres vor. Dieses „innerlich" äufsere Objekt weist auf ein wirklich äufseres hin, das nur mit Wahrscheinlichkeit durch einen Schlufs von der Wirkung auf die Ursache erkannt werden kann. Demgemäfs kann der Verf. auch das Ichbewufstsein nur als ein phänomenales auffassen und bedarf daher des weitläufigsten von ihm aufgewendeten Apparates, um etwas zu beweisen, was nach der gewöhnlichen Ansicht eines Beweises nicht bedarf. Führt nun aber der vom Verf. eingeschlagene Weg wirklich zum Ziel? Ist der Beweis eines realen Bewufstseinssubjekts von ihm erbracht? Wir fürchten, das möchte trotz des aufgebotenen Scharfsinns nicht der Fall sein. Und zwar werden wir in unserem Zweifel gerade durch die scheinbar sehr wertvollen Resultate der Untersuchung bestärkt. Wir erfahren nicht allein, dafs ein reales, substanzielles Subjekt besteht, sondern dafs dieses Subjekt eins und einfach sei. Diese Einfachheit des Bewufstseinssubjekts ist es, was uns Bedenken einflöfst und die Frage nahelegt, ob in den versuchten Nachweis nicht irgend eine Täuschung sich eingeschlichen habe. Man spricht von Bewufstsein und Bewufstseinssubjekt. Wir verlangen aber, dafs man zwischen sinnlichem und intellektuellem Bewufstsein, zwischen dem Be-

wufstsein ohne Zusatz und dem Selbstbewufstsein unterscheide: Von welchem redet der Verfasser? Im Bisherigen war überall nur vom sinnlichen Bewufstsein die Rede. Läfst sich nun der Beweis erbringen, dafs das Subjekt des sinnlichen Bewufstseins einfach sei? Wir halten das Gegenteil für wahr. Kann das sinnlich bewufste Subjekt eine einfache Substanz sein, wenn, wie der Verf. im weiteren annimmt, der Leib mitempfindendes Princip ist? Aus der Verbindung von Leib und Seele, von körperlichem Organ und Wahrnehmungsvermögen resultiert ein einheitliches, keineswegs aber ein einfaches Princip der Erkenntnis und des Bewufstseins. Man wird uns erinnern, dafs es nicht allein um irgend ein Bewufstsein, sondern um das Ich, den Mittelpunkt aller psychischen Phänomene sich handle. Gut! Damit aber weist man auf eine weitere empfindliche Lücke der vorliegenden Bewufstseinstheorie hin, nämlich die mangelnde Unterscheidung des sinnlichen Bewufstseins vom Selbstbewufstsein. Vom Ich, dem Träger des Selbstbewufstseins behaupten auch wir nicht blofs Einheit, sondern auch Einfachheit; denn nur ein einfaches, d. i. immaterielles, geistiges Wesen ist des Selbstbewufstseins fähig. Die Gründe aber, die uns hierbei bestimmen, liegen nicht in der Art und Weise, wie das Ich erscheint, in der Form eines einfachen Mittelpunktes, in welchem, wie im Centrum eines Kreises die Radien, die psychischen Phänomene zusammen laufen und sich durchdringen, sondern sind anderswo zu suchen. Gegen den Grundsatz zwar, das Ich sei an sich so, wie es erscheint, ist nichts einzuwenden, wenn es in dem Sinne verstanden wird, dafs die Art und Weise des Wirkens dem Sein entspreche, also den Rückschlufs auf das Sein gestatte. Und eben auf Grund dieses Princips schliefsen wir, dafs ein Wesen, dessen Thätigkeit auf sich selbst reflektiert, einfach, d. i. immateriell sein müsse, ohne jedoch deshalb eine Vielheit der Vermögen auszuschliefsen. — Den Schlüssen des Verf.s aber von dem phänomenalen Ich auf das reale Ich dürfte eine Vorstellung vom erstern zu Grunde liegen, die den von ihm mit Recht bekämpften Anschauungen verwandt ist. Man stellt sich das Ich unter dem mathematischen Bilde eines Punktes vor und trägt dann die Eigenschaft der Einfachheit vom phänomenalen auf das reale Ich, den Träger des Bewufstseins über. (Vgl. S. 235.) — Was vom Selbstbewufstsein gilt, darf jedoch nicht auf das Bewufstsein überhaupt übertragen werden. Dem Tiere darf Bewufstsein nicht abgesprochen werden. Werden wir ihm deshalb Selbstbewufstsein zuschreiben? Als Träger des tierischen Bewufstseins, das ein rein sinnliches ist, kann nicht ein einfaches, geistiges Wesen angenommen werden. Dasselbe gilt vom unmittelbaren Träger des sinnlichen Bewufstseins im Menschen, dem sensitiven Seelenvermögen, das in allen seinen Verzweigungen nicht als ein rein geistiges, immaterielles, sondern als organisches Vermögen zu denken ist.

Der Grundsatz, das reale Ich sei so, wie es erscheint, ist noch einem andern Mifsverständnis ausgesetzt. Er kann nämlich in dem Sinne verstanden werden, dafs das Bewufstsein unmittelbar die Beschaffenheit seines Trägers offenbart, dafs wir also durch das Selbstbewufstsein nicht allein unserer Existenz, sondern auch der einfachen, geistigen Natur der Seele uns bewufst seien. Eine solche Annahme ist unbegründet. Im Selbstbewufstsein erfassen wir uns als daseiend, sofern sich eben das Dasein in der von aufsen angeregten Thätigkeit bekundet; denn die Seele ist in dieser Thätigkeit sich selbst unmittelbar präsent als deren Princip: ihre eigene Beschaffenheit aber erkennt sie nur durch eine auf die Thätigkeit gerichtete Reflexion, durch Schlufsfolgerungen des Verstandes gemäfs dem Grundsatze, dafs das Wesen nach der Thätigkeit zu beurteilen

sei. Wenn also der Verf. die Existenz des Bewufstseinsträgers durch Schlufsfolgerung, die Beschaffenheit desselben aber unmittelbar durch das Zeugnis des Bewufstseins erkannt werden läfst, so dürfte das umgekehrte Verhältnis der Ausdruck der Wahrheit sein, nämlich, dafs das Dasein des (realen) Subjekts aus dem Bewufstsein unmittelbar, die Beschaffenheit desselben nur durch Schlufsfolgerung erkannt werde.

Wenn die Substanz der Seele, wie der Verf. annimmt, das schlechthin Unbewufste ist, so läfst sich nicht absehen, warum die von ihm angewendete Methode, um ihr Dasein zu erkennen, in diesem Falle zu einem sichereren Resultate führen soll, als in jenem der Erkenntnis des den äufseren Phänomenen zu Grunde liegenden Realen; vom letzteren nämlich sollen wir keine sichere, sondern nur eine wahrscheinliche Erkenntnis gewinnen können. (S. Schlufs des 12. Kap.) Die vorgebrachten Argumente sind denn auch keineswegs geeignet, auf allgemeine Anerkennung rechnen zu dürfen. Gegen das Argument aus der Kontinuität des Bewufstseins, die nur durch die Substanz des Ich hergestellt werde (was sachlich allerdings richtig ist) könnte die Einwendung erhoben werden, dafs es Bewufstseinsformen geben könne, die wie vom Raum so auch von der Zeit unabhängig seien. Der schon oben genannte Schriftsteller (v. Feldegg) behauptet dies vom Gefühle. Alsdann wäre eine Bewufstseinskontinuität ohne ein reales, substanzielles Ich möglich. Wie will der Verf. von seinem Standpunkt, dem zufolge jeder psychische Zustand als solcher bewufst ist, abgesehen von seinem Erkanntwerden, diesen Einwand widerlegen?

Wir sahen, dafs nach des Verf.'s Ansicht ein Ausgedehntes nicht Träger des Bewufstseins sein könne. Derselbe wirft sich nun vom scholastischen Standpunkt ein: die Theorie, dafs jedes Ding eins sei durch seine Form, könne in dem Ausgedehnten eine wirkliche substanzielle Einheit finden und es zum Träger des Bewufstseins machen, und antwortet hierauf: „man gebe acht dabei; für diese Theorie ist eben jene einfache Form Subjekt, nicht die Elemente, welche sie verknüpft. Wir können diese Erklärung und Entschuldigung nicht gelten lassen. Die „einfache Form“ ist nach scholastischer Auffassung Träger des Selbstbewufstseins, dagegen ist das „Zusammengesetzte“, wie bereits bemerkt wurde, Träger des sinnlichen Bewufstseins. Die Möglichkeit eines einheitlichen und doch nicht einfachen Subjekts kann für das sinnliche Bewufstsein nicht bestritten werden. Denn dieses ist der Gattung nach vom sinnlichen Wahrnehmen nicht verschieden. Für das letztere aber mufs geradezu ein zusammengesetztes, wenn auch durch die Form zur substanziellen Einheit gestaltetes Subjekt als notwendig gefordert werden; denn nur in einem solchen können zusammengesetzte Eindrücke aufgenommen und zu einem einheitlichen Ganzen verknüpft werden. Der wahre Grund, warum der Verf. nicht nur ein einheitliches, sondern ein einfaches Bewufstseinssubjekt annimmt, liegt darin, dafs er das Bewufstsein überhaupt als Selbsterfassung denkt, die freilich nur in einem einfachen Träger stattfinden könnte, da sie ohne Reflexion, deren ein zusammengesetztes Wesen unfähig ist, nicht zu stande kommen könnte.

Die beiden folgenden (6. u. 7.) Kapitel behandeln das Objekt des Bewufstseins. Vom inneren wird das äufsere (als äufseres angeschaute) Objekt unterschieden und die Ursprünglichkeit des letzteren nachgewiesen. Das rein innere Objekt besteht in den drei psychischen Auffassungsweisen des Urteilens (einfachen Anerkennens), Fühlens und Wollens in einem und demselben Akte, indem jene drei Weisen der Thätigkeit der Seele oder der mentalen Inexistenz nur verschiedene Zustände und Modi

eines und desselben Phänomens seien (S. 322). Wie der Verf. zu dieser Theorie gelangt, ist nach dem Bisherigen nicht schwer einzusehen. Das sich in jedem Akt erfassende einfache Bewufstseinssubjekt kann gleichzeitig eben nur einen Akt haben, da in ihm real verschiedene Vermögen nicht vorhanden sind. Die Dreiheit der psychischen Funktionen aber hat der Verf. einfach aus der herrschenden Ansicht aufgenommen. Die Annahme eines sinnlichen Urteils endlich als einfacher Anerkennung erklärt sich daraus, dafs der Verf. zunächst nur eine subjektive Bewufstseinsthatsache wahrgenommen werden läfst, die erst durch ein instinktives Urteil — einfache Anerkennung zur objektiven Wahrnehmung wird.

Schreibt man, wie wir es thun, der Seele eine Mehrheit real verschiedener Vermögen zu, so liegt keine Schwierigkeit darin, dafs sie gleichzeitig mehrere Akte setze. Auf diese Art erklären wir die Thatsache, dafs wir gleichzeitig mit der Wahrnehmung uns derselben auch bewufst sind, obgleich der Bewufstseinsakt vom Akte der Wahrnehmung verschieden ist und nicht dem äufseren, sondern einem inneren Sinne angehört. Der Verf. beruft sich für seinen psychischen Monismus auf die Analogie der Bewegung mit den unabtrennbaren Zuständen der Richtung und Intensität. Vorstellen und Begehren (Wollen) verhalten sich aber vielmehr wie zwei verschiedene Arten der Bewegung, nicht wie Bewegung und Modus der Bewegung. — Die für die bekannte Dreiteilung (die sich dem Verf. im Grunde zu einer Vierteilung von Vorstellung, Urteil, Fühlen und Wollen gestaltet) versuchten Beweise sind nicht überzeugend. Wenn z. B. das Gefühl als Wertschätzung bezeichnet wird, so kann die Schätzung auf den Erkenntniswert (die Wahrheit) oder den Besitzeswert (das Gute) bezogen werden; in dem einen Falle wird es zum Urteil, in dem anderen zum Streben (dem Wollen) gehören. Ebenso wenig entscheidet, was über die Mischung der Urteile, Gefühle und Strebungen gesagt ist; im „Psychisch-Intentionalen" gibt es überhaupt nicht Mischungen, sondern nur Verbindungen. Im Heimweh z. B. ist die Freude der Erinnerung an die Heimat mit der Trauer über die Entbehrung derselben verbunden, nicht aber zu einem Dritten, das weder Freude noch Trauer wäre, gemischt.

Die „alte" Lehre, das äufsere Objekt sei nicht Zustand der Seele, sondern wirklicher Gegenstand, findet Verf. etwas unverständlich, sie gebe in einem Satze das zu, was sie leugne (S. 334). Diese „alte" Lehre unterscheidet eben zwischen dem Gegenstande, den, und dem Mittel (der Species oder intentionalen Bestimmtheit des Subjekts), durch welches wahrgenommen wird. Das Letztere ist selbstverständlich im Subjekt, nicht so das Erstere. Übrigens ist diese Lehre ewig alt und ewig neu; denn sie bildet die allgemeine Überzeugung, der der Verf. selbst huldigt, sobald er die Feder und den Philosophenmantel ablegt. Oder behandelt er etwa die Speise z. B. als „äufseres" Objekt in seinem Sinne und dem des modernen Idealismus als ein Phänomen von einer besondern Art des Phänomenseins, als inneres jedoch äufserlich angeschautes Phänomen? Den Widerspruch, in den man die Seele dadurch verwickelt, dafs man sie ihren eigenen Zustand als ein Äufseres anschauen läfst, sucht man durch den „Hinweis" auf ein Nichtich zu lösen. Also doch ein Nichtich! Warum darf dann nicht sofort jenes „äufsere" Objekt selbst dieses Nichtich, genauer eine wirkliche Qualität desselben sein? Soll es doch sogar ein Nichtphänomen repräsentieren! (S. 335.) Ich frage: ist denn nicht eben dies die „alte, etwas unverständliche" Lehre, dafs das Erkenntnisbild etwas anderes als es selbst ist, repräsentiert, allerdings nicht ein „Nichtphänomen", aber auch nicht ein inneres

subjektives Phänomen, sondern ein äufseres objektives Phänomen, nämlich die objektive Erscheinung, Qualität eines Körpers? Nur andeuten soll jenes Phänomen ein von ihm Verschiedenes! Das wäre also etwa Herbarts Hinweisung des Scheines auf ein Sein. Glaubt man denn das jenseitige Sein, das man nicht direkt erreichen zu können zugibt, auf solchem Umwege erreichen zu können?

Der vom Verf. versuchte Erfahrungsbeweis für seine Annahme, äufseres und inneres Objekt seien in einem Bewufstsein vereinigt, ist mifslungen, weil er auf einer Verwechslung der Gleichzeitigkeit mit der realen Einheit beruht. Unter solchen Umständen fehlt natürlich dem Verf. das Verständnis für die Lehre des hl. Thomas von der Priorität der Erkenntnis des Objektes vor der des Aktes (S. 339).

Nichts beweist mehr die Falschheit des vom Verf. vertretenen psychologischen Monismus, als die S. 355 erwähnten Thatsachen und gegebenen Erklärungen, denn wenn Gefühle eine von der der Vorstellung, der sie zugehören, so gänzlich verschiedene Intensität haben können, dafs sie durch Association andere und zwar solche Vorstellungen hervorrufen, die in einem anscheinend natürlicheren Verhältnis zu ihnen stehen, als dies bezüglich ihres ursprünglichen objektiven Elements der Fall ist, so kann doch unmöglich der Gefühlsakt mit dem Vorstellungsakt ein und derselbe sein. Die Erklärung der einschlägigen Thatsachen durch Association ist richtig, wenn aber ein derartiges Mifsverhältnis zwischen Vorstellung und Gefühl statthaben kann, dafs durch Association das Gleichgewicht zwischen dem intensiveren Gefühl und der schwächeren Vorstellung hergestellt werden mufs, so folgt nicht allein, dafs Gefühl und Vorstellung verschieden sind, sondern auch, dafs im Gefühl ein leibliches Element eine Rolle spielt, dafs also Subjekt des Gefühles nicht die einfache Substanz der Seele sein kann.

Sind wir bisher in der Ansicht festgehalten worden, dafs das psychische Subjekt eine einfache Substanz sei, so scheint mit dem 8. Kapitel „Von den Leibesempfindungen" ein Scenenwechsel vor sich zu gehen. Es sind die Leibesempfindungen, in welchen die Bewufstseinsbestandteile, Akt als inneres Phänomen, Objekt als äufseres in ein „merkwürdig enges" Verhältnis treten (S. 376). In ihnen ist der Leib empfindendes Subjekt und empfundenes Objekt, und nur auf Grund dieser Empfindungen ist ein Kontakt mit äufseren Objekten, eine Wahrnehmung von Dingen, die von unserem Leibe verschieden sind, einer räumlichen Erscheinungswelt aufserhalb der Seele möglich. Diese Wendung ist insoweit mit Befriedigung aufzunehmen, als durch sie die Theorie den wirklichen Thatsachen und der natürlichen Überzeugung sich nähert, wornach der Sitz der Empfindung nicht ausschliefslich im Centrum, sondern auch in der Peripherie, nämlich dort, wo sie lokalisiert wird, zu suchen ist. Der Verf. nimmt daher nicht eine punktuelle Gegenwart der Seele im Leibe, sondern eine Art von Beseelung des ganzen Nervensystems an, eine Auffassung, die der Wahrheit näher kommt, obwohl sie uns nicht genügt, da wir die Seele nicht allein als Grund des sensitiven, sondern auch des vegetativen Lebens betrachten. Wir sagten: eine Art von Beseelung und deuteten damit bereits einen Punkt an, der in der Theorie der Leibesempfindungen Bedenken erregt. Denn der Verf. spricht zwar von einer substanziellen Einheit von Leib und Seele, bringt es aber doch, wie es scheint, nur zu einer dynamischen Verbindung, zu einer Kraftdurchdringung, einer Art von communicatio idiomatum, infolge deren der Leib zum mitempfindenden Princip erhoben, die Seele aber (der zur Ermöglichung eines solchen Verkehrs virtuelle Ausdehnung zugeschrieben wird) zur Wahrnehmung körperlicher (objek-

tiver) Phänomene befähigt, also gleichsam das Objektive zu einem Subjektiven und das Subjektive zu einem Objektiven gemacht wird. Wir wissen nicht, ob wir den Gedanken des Verf.'s vollkommen wiedergegeben; soviel aber steht fest, dafs die Auffassung desselben von jener, welche die Seele als substanzielle Form des Leibes bestimmt, wesentlich verschieden ist.

Fassen wir die sog. Leibesempfindungen selbst ins Auge, so erhebt sich die Frage, wie wir die Ansicht, dafs der Leib Mitsubjekt der Empfindung sei mit der Lehre von der Einfachheit des selbstbewufsten Subjekts vereinbaren sollen. Ist es aber die Seele allein, die infolge eines virtuellen Kontaktes die Zustände des Leibes empfindet, so verhält sich der Leib wie jede andere fremde Substanz zur Seele und von besonderen Leibesempfindungen, die zwischen inneren und äufseren Empfindungen in der Mitte liegen, kann keine Rede sein. Der Begriff der Leibesempfindung in der vom Verf. ihm gegebenen Auffassung scheint uns unhaltbar und verfehlt und die in Anspruch genommenen Thatsachen einer anderweitigen Erklärung bedürftig. Wenn die Einteilung der Phänomene in physische und psychische erschöpfend sein soll, so können die sogenannten Leibesempfindungen nur solche der ersteren oder letzteren Art zum Objekte haben. Sind sie von der erstern Art, z. B. Empfindung von Druck, Wärme, Kälte, so empfindet ein Teil des Leibes sinnliche Qualitäten eines andern Teiles, und die betreffenden empfindenden Teile verhalten sich nicht anders zum empfindenden Princip als fremde Körper. Bilden aber die Objekte der Empfindung psychische Akte (richtiger Akte des sinnlichen Wahrnehmens, Begehrens), so haben wir vor uns Zustände eines inneren Sinnes, des sensus communis der Alten, durch den wir unserer Wahrnehmungen und sinnlichen Gefühle uns bewufst werden. Dieser innere Sinn ist es, durch den wir der wesenhaften Verbindung mit dem ganzen Leibe und allen seinen Organen uns bewufst sind und ihn von jedem fremden Körper unterscheiden; denn die Organe, mit denen wir sehen, hören, tasten, sind unsere Organe, sind im vollen Sinne des Wortes Teile unseres Selbst. Auf diesen inneren Sinn, den sensus communis, dessen Verzweigungen gleichsam die äufseren Sinne bilden, läfst sich weitaus die Mehrzahl der „Leibesempfindungen“ des Verf.s zurückführen. Dieser innere Sinn ist jedoch nicht, wie der Verf. von seinem Leibessinn annimmt, die Bedingung aller objektiven Wahrnehmung, vielmehr ist seine eigene Bethätigung durch äufsere Wahrnehmung bedingt.

Weitere Annahmen des Verf.s, wie die apriorische Raumwahrnehmung, d. h. die Wahrnehmung der eigenen Räumlichkeit des wahrnehmenden Princips, um mittels derselben das äufsere Objekt als ein räumliches wahrzunehmen, fallen damit von selbst. Dafs das sinnlich wahrnehmende Princip ausgedehnt im Raume sein müsse, steht uns aufser Zweifel; denn nur unter dieser Bedingung vermag es räumliche Eindrücke aufzunehmen. Hieraus aber folgt keineswegs, dafs es zuerst seine eigene Räumlichkeit erfassen müsse, um die fremde wahrnehmen zu können; denn die Wahrnehmung geschieht nicht dadurch, dafs Räumlichkeit real im Wahrnehmenden ist, sondern dadurch, dafs sie intentional in ihm ist; in der letzteren Weise aber manifestiert sich mittels des materiellen Kontaktes den Sinnen zunächst das äufsere Objekt nicht aber ihre eigene Beschaffenheit.

Das neunte Kapitel „über die Raumanschauung in unserem Leibe“ enthält den Versuch, eine ursprüngliche, allgemeine und unbestimmte Raumanschauung in der Leibesperception nachzuweisen, aus der sich die

Gleichheit der einzelnen Sinnesräume (für Auge, Tastsinn u. s. w.) erkläre, und welche die Grundlage für die sensiblen Qualitäten bilde.

Dafs heterogene Sinnesqualitäten dieselbe Raumanschauung zur Darstellung bringen, erklärt sich nach unserer Ansicht daraus, dafs der Raum (Quantität, Ort, Zahl) als sensibile commune von den verschiedenen Sinnen zugleich mit den eigentümlichen Sinnesobjekten wahrgenommen wird, der objektive Raum aber überall und für jeden Sinn derselbe ist.

Im folgenden (10.) Kapitel sieht sich der Verf. genötigt, seine Behauptung, dafs die Innerleibesempfindungen die Grundlage für die äufseren Wahrnehmungen bilden, auf die mechanische Qualität einzuschränken und zuzugestehen, dafs dies bezüglich der übrigen Qualitäten nicht der Fall sei. Damit ist in die Gesamtanschauung des Verf.s eine breite Bresche gelegt und zugleich zugestanden, dafs die Qualitäten der höheren Sinne von seinem Standpunkt schlechterdings nicht erklärt werden können. Denn da Farben und Töne u. s. w. einerseits mit den äufseren Veranlassungen (den Bewegungen des realen Objekts) nichts gemeinsam haben sollen, anderseits aber auch den inneren psychischen Phänomenen (Vorstellen, Fühlen, Wollen) als ein Ursprüngliches und Heterogenes gegenüberstehen, so ist man einfach aufser Stande, von ihnen irgend eine Rechenschaft zu geben. Sie entspringen dem Nichts, ohne dafs eine Schöpferkraft vorhanden wäre, die einen solchen Ursprung zu rechtfertigen vermöchte.

Das elfte Kapitel beschäftigt sich mit dem begrifflichen Inhalt des Bewufstseins. Derselbe gehört nach des Verf.s der Lockeschen verwandten Ansicht der Reflexion, einer höheren Bewufstseinsform an, die an die Stelle des Intellekts in der gewöhnlichen Auffassung oder an die des Kantschen transcendentalen Ich tritt. Die vorzüglichsten und ursprünglichsten Begriffe gelten als aus der inneren Erfahrung abgeleitet. So soll das Kausalprincip bereits im ursprünglichen Bewufstsein empfunden und daraus mit Leichtigkeit durch Reflexion erhoben werden, denn der primäre Akt sei nach allen seinen Teilen reflex bewufst; in erster Linie aber sei es die subjektive Seite des Bewufstseins, die den Inhalt der Reflexion bilde, den sie alsbald auf das äufsere Objekt übertrage (S. 580), gleichwie im Sinnlichen die Erkenntnis der Aufsenwelt durch die Innerleibesempfindung vermittelt ist. — Von der Leichtigkeit und Ursprünglichkeit der Selbsterkenntnis spricht der Verf. in einer Weise, wie die Pythagoräer von der Sphärenmusik; wegen der zur Gewohnheit gewordenen Vertrautheit mit ihr vernachlässigen wir sie. — Die Reflexion schafft keinen Inhalt; er liegt bereits aktuell vor im primären Bewufstsein. Wie kommen wir aber dann zu allgemeinen und notwendigen Urteilen, die keine Erfahrung als solche gewähren kann? Indem Kant die Unmöglichkeit einsah, auf dem Wege Lockes aus der Reflexion oder inneren Erfahrung solche Urteile zu erklären, setzte er an deren Stelle das transcendentale Ich und die subjektiven Vernunftformen, da ihm die wahre Natur der Abstraktion unbekannt blieb, obgleich er die Unfähigkeit der Lockeschen erkannte. Auch die Abstraktion des Verf.s ist nicht die der alten Schule, des Aristoteles und der klassischen Scholastik. Zwar soll sie solche Teile ausscheiden, die der Sinnenerkenntnis für sich unbekannt waren (S. 590); ihr Procefs geht aber nicht so vor sich, dafs zuerst eine Funktion thätig wäre, die das Material, das Objekt schafft und dann nachher eine käme, die die Erkenntnis vornähme, vielmehr ist jeder Reflexions- (Abstraktions)-akt zugleich ein Urteilsakt (S. 591). Durch diese spontane, natürliche Abstraktion werden die ursprünglichsten, durch künstliche die übrigen Begriffe gewonnen. — Diese Unterscheidung

bestätigt das Urteil, das wir soeben über die Abstraktionstheorie des Verf.s gefällt haben. Durch Vergleichung („künstliche“ Abstraktion) klären und verdeutlichen wir die Begriffe. Die Art aber, wie wir sie gewinnen, also der Vorgang der Abstraktion ist für alle ein und derselbe und zwar allerdings eine gewisse Neuschaffung aus sinnlichem Material durch die Kraft und das Licht des wirkenden Verstandes.

Das letzte (zwölfte) Kapitel handelt von der Wahrhaftigkeit des Bewufstseins bezüglich seines Objektes. Wie sie ihren Ursprung in innerer Erfahrung haben, so schöpfen nach des Verfs. Ansicht die höchsten Vernunftaxiome auch ihre Gewifsheit und Sicherheit aus innerer Erfahruug. Die unzweifelhafte Gewifsheit der inneren Erfahrungsthatsachen reicht jedoch nicht aus, um der Allgemeinheit und Notwendigkeit der Vernunftaxiome die feste Grundlage zu bieten. Die vom Verf. gegebene Bestimmung des Sinnes des Kausalprincips scheint uns zwar richtig; es ist aber in diesem Sinne nicht durch innere Erfahrung, sondern durch das Licht der Vernunft verbürgt. Die Evidenz, auf welche der Verf. zuletzt sich beruft, ist in den Vernunftaxiomen nicht die des Bewufstseins, nicht die Art, wie die Bewufstseinsphänomene der Seele sich darstellen (S. 617).

Der Verf. stellt folgende Skala der Gewifsheit auf: der mit sich selbst identische Akt ist absolut s i c h e r; das Subjekt ist durch die notwendige Korrelation mit dem Akt g e s i c h e r t, das äufsere, d. i. e r s c h e i n e n d e Objekt ist mit einer der Verbindung mit dem Akte entsprechenden Sicherheit garantiert; dagegen nicht das äufsere Objekt im Sinne eines realen, wirklich vorhandenen Gegenstandes; denn die Sinne erfassen nur Phänomene, Objekte, die solche in ihnen und für sie sind, die aber w i r k l i c h auf aufserhalb der Seele vorhandene Objekte hinweisen. Von der Aufsenwelt haben wir kein Wissen, wir g l a u b e n an sie. Dies das schliefsliche Resultat, nachdem wir dem Verf. durch das Gestrüppe mühevoller und subtiler Untersuchungen mehr als sechshundert Seiten hindurch gefolgt sind. Statt jeder weiteren Bemerkung schliefsen wir mit der Frage, ob jene „alte“ Ansicht, die der Verf. „etwas unverständlich findet“, dafs in der Sinnenerkenntnis das unmittelbar erkannte Objekt nicht das Bild, die Intention, der ideale Repräsentant — oder welchen Ausdrucks man immer sich bedienen mag —, sondern der reale Gegenstand — der Körper nach seinen wahrnehmbaren Eigenschaften — sei, nicht doch den Vorzug vor den modernen idealistischen Vorurteilen verdiene? In jedem Falle steht sie in Harmonie mit der Stimme der Natur und bewahrt uns vor einer der verhängnisvollsten theoretischen Verirrungen, das Ich in eine Traumwelt einzuspinnen, die ihm, je weiter es forscht, um mit Schelling zu reden, die Wirklichkeit in immer weitere Ferne rückt.

SYLLABUS PII PONTIFICIS NONI IN UNIVERSA RE PHILOSOPHICA IUXTA MENTEM S. THOMAE AQUINATIS RECENTIUMQUE PHILOSOPHORUM

per Prof. Dr. Guilelmum De Angelis-Stella Neapolitanum evolutus.

Deducunt vero mundum sensim efformatum fuisse, proinde notionem creationis esse prorsus absurdam, quia creatio vindicat vim extra mundum positam et ab omni materia sejunctam. Enarratis sententiis philosophorum de hac gravissima quaestione, theoriam creationis, quam fides catholica nos edocet, et scholastici iuxta patres defenderunt, rationi unice convenire vindicemus oportet. Et in primis utimur argumentis indirectis. Sane, ut origo mundi explicetur, dicendum, vel quod mundus sit aeternus ratione materiae sive ratione formae; vel quod materia sit aeterna, et Deus formam in tempore sit elargitus; vel quod mundus sit Dei emanatio; vel denique a Deo sit e nihilo eductus, et in ordinem redactus; atqui harum sententiarum priores falsae sunt dicendae; ergo ultima est vindicanda vera. Equidem utraque hypothesis de materia sive informi sive forma praedita, quod sit ingenita omnino repugnat. Si enim materia esset infecta, certe necessitate suae naturae existeret, ideo et immutabilis quoque esset. Quidquid certe non est ab alio, est ingenitum, scilicet ex se; neque medium aliquod inter haec duo potest excogitari: uti S. Augustinus, S. Cyrillus Alexandrinus, S. Anselmus vindicarunt. Quod autem est ex se, necessitate suae naturae existit, atque est immutabile; ergo materia aeterna esset immutabilis; atqui ex adversariorum confessione hoc dici nequit; ergo materia non est vindicanda aeterna. Ex quo vides iure antiquos patres philosophis defensoribus aeternitatis materiae objecisse, quod ipsi materiam Deo aequalem facerent, ac deos binos permiscerent: ita Theophilus, Athenagoras, Methodius, Ambrosius, ac signanter Tertullianus, qui Hermogeni ita respondebat: Quis enim alius Dei census quam aeternitas? quis alius aeternitatis status quam semper fuisse et futurum esse ex praerogativa nullius initii atque finis. Ita Hermogenes duos deos infert: materiam parem Deo; certe adaequabitur Deo materia, cum aeterna censetur. Secunda

vero sententia ita oppugnatur: Si materia informis non esset a Deo facta, nil certe Deus in ipsam agere potuisset. Nam ut Deus huic informi materiae formam largitus fuisset, ipsa Deo erat subiicienda ad formam recipiendam; atqui materia quae est ingenita non potest provenire ab aliqua causa anteriori, neque ulli causae exteriori subiici; ergo materia informis nulla ratione concipi potest. Sic argumentatus fuit S. Justinus in Platonem, et Tertullianus in Hermogenem, his verbis: Ego prima et Ego ante omnia, et Ego a quo omnia, pares fuimus . . . sine auctore, sine Deo. Quis me Deo subiicit contemporali coetaneo? Praeterea si materia esset ingenita, nihil ex ea fieri potuisset. Etenim id quod est ingenitum, nullam admittit mutationem; atqui nihil ex eo, quod est incapax mutationis, fieri potest. Namque illud ex quo aliquid fit, mutatur in id quod fit; ergo concludebat Lactantius: Materia si facta non est, ne fieri ex ea quidquam quidem potest. Denique cum Deus infinita polleat potentia, certe non est putandum in creatione mundi materia praeexistenti eguisse, sicuti caeteri opifices in suis operis peragendis. S. Thomas, 1ª p. q. XLV art. II: Respondeo dicendum, quod non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus. Et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non praesupponitur emanationi, sicut si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fuit ex non homine. Unde si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est, quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil, quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente, quod est non homo; ita creatio quae est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil. Ita argumentatus est Athanasius adversus Platonem, S. Gregorius Nyssenus, Ambrosius, Augustinus ac Bernardus, qui ita loquitur: Frustra philosophi materiam quaerunt, non eguit materia Deus. Non enim officinam quaesivit, non artificem. Ipse per se, in se omnia fecit. Quare de nihilo nequit unquam aliquid fieri. Quod si repugnat materiam, quocumque modo concipiatur, ingenitam esse, repugnat quidem ingenitas dari atomos, quippe et ipsae, licet insecabiles, sunt materiae partes. Sed licet dentur atomi ingenitae, certe evenire non potuit, quod et singulae res et universa mundi compages efficeretur. Certe ex adhuc dictis, quod est ingenitum nullam patitur mutationem; ergo si atomi forent ingenitae, essent quidem immutabiles, ideoque nihil de ipsis efformari potuisset. Equidem res corporeas non

posse efformari ex atomis, praeter Lactantium, damus vadem S. Augustinum: Si concesseris esse atomos, si concesseris etiam concursu fortuito seipsas pellere et agitare, num et illis fas est concedere, ut inter se atomi fortuito concurrentes rem aliquam ita conficiant, ut eam formā modificent, figurā determinent, aequalitate poliant, colore illustrent, animā vegetent. A fortiori idem dicatur de rebus ratione utentibus: ita Lactantius: Putemus artus et ossa et nervos et sanguinem de atomis posse concrescere. Ecquid sensus, cogitatio, memoria, mens, ingenium, quibus sensibus coagmentari possunt? Quomodo ergo sine ratione cöeuntia efficere possunt aliquid rationale? ergo neque aliquid materiale neque aliquid spirituale ab atomis concurrentibus effici potuit. Quod si nulla ex rebus mundanis atomi efformarunt, a fortiori totam mundi compagem coagmentare nequiverunt. Cuncta enim quae in mundo sunt, perfectissimo finium nexu continentur; ergo absurdum est, tam mirum ordinem atque rerum harmoniam fortuito atomorum concursu adscita fuisse. Lactantius aiebat: Quo igitur consilio, qua ratione de confuso acervo se atomi congregaverunt, ut ex aliis terrae inferius conglobarentur, caelum desuper tenderetur, tanta siderum varietate distinctum, ut nihil unquam ornatius possit excogitari. Tanta ergo qui videat et talia, potest existimare nullo effecta esse consilio, nulla providentia, nulla ratione divina, sed ex atomis subtilibus concreta esse tanta miracula. Nonne prodigio simile est, aut natum esse hominem qui haec diceret, aut extitisse qui crederet? Sed praestat demonstrationi indirectae etiam directam superaddere. Res, quae in mundo exstant, non ex se sunt, ergo sunt ab alio; atqui hoc aliud non est nisi Deus, ergo res creatae sunt solum a Deo. Equidem illud, a quo res sumunt suum esse, oportet ut sit ens a seipso, nempe per suam essentiam existens; hoc autem ens per essentiam est Deus, quare Augustinus aiebat: Summum est illud bonum, cuius participatione sunt bona caetera; ergo res creatae sunt a Deo. Reliquum est ut demonstremus, quomodo res a Deo esse suum habeant. Dici non potest Deum ex materia praexistenti res condere. Etenim causae naturales materiam expostulant, tamquam subiectum, e quo effectum producunt, quia non producunt ens simpliciter, sed dumtaxat transmutant ens; atqui Deus non solum transmutat ens, quod aliquo modo iam existit, sed ens simpliciter producit; cum enim totam entis perfectionem in se contineat, ab eo originem omnia entia et proinde ipsa materia, quae et quoddam ens est, habent; ergo Deus non indiguit materia ad res creandas, sed illas e nihilo eduxit. Praeterea, iuxta S. Augustinum contra Platonicos, etiamsi

Deus mundum ex materia informi condiderit, ipsam quidem e nihilo evocavit. Namque omnium bonorum auctor est Deus; atqui bonum non solum est id, quod formam habet, sed etiam quod est capax recipiendi formam; ergo ipsa capacitas est nonnullum ens; ergo si Deus condidit mundum ex materia informi, haec etiam a Deo exordium habuit. Sed haec omnia, quibus Deum esse causam mundi effectricem probavimus, tamen non probant Deum esse causam materialem ac formalem mundi. Primi erroris David de Dinando auctor fuit; secundum Almericus Carnotensis, uti penes S. Thomam potest videri, instauravit. Ad hos errores repellendos S. Thomae argumentis quidem utimur. Causa effectrix rei alicuius si convenit in specie cum re quam efficit, ab ea tamen numero distinguitur; quia aliquid esse causam sui ipsius repugnat, uti homo qui hominem gignit: alius est enim homo qui gignit, alius homo qui gignitur. Cum causa autem materiali causa effectrix ne specie quidem convenit, quia causa materialis denotat aliquid quod est in potentia, causa effectrix aliquid quod est in actu; proinde Deus, causa effectrix mundi, non potuit neque causa materialis neque formalis illius esse. Equidem cum Deus sit causa mundi infinite intelligens, res mundanas e nihilo eduxit secundum exemplaria earum, quae in se habuit. S. Thomas, I. I^a p. q. XLV docebat: Manifestum est ea quae naturaliter fiunt, determinatas formas consequi. Haec autem formarum determinatio oportet, quod reducatur sicut in primum principium in divinam Sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere, quod in divina Sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas. Quamobrem Patres Origenes, Eusebius, Augustinus distinguebant mundum intelligibilem in mente Dei existentem a mundo adspectabili. Et S. Anselmus animadvertebat: Quare cum ea quae facta sunt clarum sit nihil fuisse, antequam fierent; quantum ad hoc, quia non prout quod nunc sunt, nec erat, ex quo fierent; non tamen nihil erant quantum ad rationem facientis, per quam fierent. His dictis ad complendas sententias, quod mundus sit ex aliqua materia praejacente vel chaotica, vel prorsus determinata; opus est ut explicemus illud effatum: ex nihilo nihil fit, quo adversarii abutuntur, quodque a Xenophane primo fuit invectum. Sane cum nihilum non existat, absurdum est, nihilum esse vel causam efficientem vel causam materialem alicuius rei; quare si illud effatum alterutro sensu sumatur, verum est, aiente S. Bonaventura. Cum dicitur ex nihilo aliquod fieri, potest intelligi dupliciter: aut materialiter, ut ex ferro cultellus, aut causaliter, ut ex patre filius, aut ordinaliter, uti de mane fit

meridies. Primis duobus modis verum est ex nihilo nihil fieri, tertio modo verum est secundum naturam. Ex quibus facile patescit, creationem, cum sit productio rei in esse secundum totam suam substantiam, posse dupliciter productionem e nihilo appellari: primo, quia illud quod creatur, non fit ex aliqua materia praejacenti; secundo, quia antequam sit creatio, erat nihilum. Priori ratione negatur rem creatam ordinem habere ad quamlibet materiam praejacentem. Altera vero ratione asseritur rem creatam ordinem habere ad nihilum, quatenus illa suapte natura est post nihilum, uti ex mane fit meridies. Eiusmodi autem productio rei in esse secundum totam substantiam nulli causae finitae convenire potest; quia omnis causa finita determinata virtute pollet, et determinatam postulat distantiam. Verum inter esse et nihil infinita adest distantia; ergo omnis causa finita in sua actione necessario requirit non nihil, sed aliquod esse praeexistens. Ex quibus concluditur ejusmodi productionem causae infinitae convenire. Deo enim, uti causae primae, primus effectus, id est esse simpliciter, convenit; atqui esse, quod in creatione producitur, est esse simpliciter, quare S. Thomas aiebat: esse autem simpliciter per creationem causatur, quae nihil praesupponit, quia non potest aliquid praeexistere, quod sit extra ens simpliciter; ergo Deus de nihilo absoluto mundum condidit. Devictis sententiis, quae asserunt mundum ex informi materia effectum, item quae tenent mundum fuisse qualis nunc videtur; vindicata autem sententia, quae tenet mundum a Deo per creationem prodiisse, superest ut in Neoplatonicos dimicemus, qui asserunt mundum ab aeterno fuisse creatum necessario, ob necessitatem causae creantis. Quae quidem controversia est maximi momenti; quia nonnulli increduli atque rationalistae pantheismum dissimulare cupientes, creationem mundi haud negant, sed duo pantheismi corollaria amplectuntur, quae cum creatione pugnant, nempe infinitatem atque aeternitatem mundi. Heic tamen admonemus nos non disserere de celebri quaestione, an mundus ab aeterno creari potuerit, diu agitata inter scholasticos antiquos recentioresque, ac praecipue Scotistas, acriter a S. Thoma defensa, sed potius loqui de facto: utrum mundus necessario ab aeterno fuerit a Deo creatus. His positis, sic argumentamur: Nulli philosopho christiano licet dubitare, quin Deus mundum in tempore creaverit; nam ex Scripturarum testimoniis praesertim intelligitur, e Genesi in primis, atque ab Innocentio III c. Firmiter concilii Lateranensis fuit definitum. Sed quoniam philosophi, quibuscum conserimus, revelationem divinam vel aperte despiciunt, vel si admittere simulant, male illam intelligunt, ideo

demonstramus necesse non fuisse, mundum ab aeterno creari, proinde dogma catholicum de temporanea mundi duratione nullis argumentis posse oppugnari. S. Thomas sic directe ad rem nostram argumentatur, cont. g. lib. II c. 31: Ex efficiente causa sequitur, quod effectum necesse sit esse ex hoc, quod agentem necesse sit agere; per actionem enim agentis, effectus a causa efficiente dependet. Si igitur agentem non necesse est agere ad productionem effectus, nec effectus necesse est absolute. Deus autem non agit ex aliqua necessitate ad creaturarum productionem . . . non est igitur absolute necesse creaturam esse, necessitate dependente a causa efficiente. Quod argumentum totam suam vim ex eo percipit, quod Deus non est causa necessaria, sed libera mundi, quia sicut poterat a creatione mundi abstinere, ita illum in tempore creare potuerit: Quod ita se res habeat, ita cum Aquinate disserimus: Si Deus est causa necessaria mundi, id ex alterutro capite proveniat oportet, vel quod illum producat ex necessitate naturae, non iam ex voluntate, vel quod producat ex voluntate necessaria non libera. Sed neutrum dici potest; non primum, quia est comperta pantheismi conclusio, quare S. Doctor ait: Deus cum sit essentia sua intelligens, per intellectum agit. Intellectus autem non agit aliquem effectum, nisi mediante voluntate, cuius obiectum est bonum intellectum, quod, uti finis, movet agentem. Deus igitur per voluntatem agit, non per necessitatem naturae. Nec alterum potest probari; Aquinas enim scribit: Voluntas non ex necessitate fertur in ea, quae sunt ad finem, si finis sine his esse possit. Cum igitur divina Bonitas sine aliis esse possit, quin immo nec per alia illi aliquid augeatur, nulla inest in Eo necessitas, ut alia velit eo quod suam velit bonitatem. Ad Thomam quidem addimus S. Ambrosium, in opere Hexaemeron: Plerique, qui coaeternum Deo mundum esse volunt, asserunt illum etiam sua sponte subsistere; at quamvis ejus causam Deum esse fateantur, tamen causam volunt non ex voluntate et dispositione sua, sed ita ut causa umbrae est corpus. Adhaeret enim umbra corpori, et fulgor lumini, naturali potius societate, quam voluntate arbitra. Huc accedunt argumenta e traditione desumpta. Omnes antiqui philosophi, teste ipso Aristotele aeternitatis mundi assertore, quamdam originem mundo tribuerunt. Quae quidem communis opinio non ope contemplationis naturae fuit ab eis inventa, sed ex traditione accepta; namque agitur de re, quae mentes philosophorum mirum in modum vexaverit. Quare Genuensis scribebat: Quaecumque patet tellus, omnique tempore vetusta, neque usquam interrupta traditione, persuasum fuit homines atque hunc globum aliquam habuisse

originem. Hanc veritatem veterrimi populi Aegyptii, Phoenices, Judaei, Persae, Chaldaei, Aethiopes, Scytae, Thraces, Jones, Graeci, Etrusci aliique ad occidentem solem vergentes, senserunt. Id Jndae, Siamenses, Sinenses antiqui recentesque, id Peruviani, Mexicani, totusque novus mundus acerrime voluerunt. Alterum argumentum ex historia sacra et profana colligitur. Namque omnibus est compertum, ea quae historiae scriptores gentium memoriae prodiderunt, citra narrationem mosaicam evenisse, quae et est antiquissima, et, propter humanae fidei monumenta, omnem fidem meretur. Lucretius enim cecinit:

Praeterea, si nulla fuit genitatis origo
Terrai et caeli, semperque aeterna fuere,
Cur supra bellum thebanum et funera Trojae,
Non alias alii quoque res cecinere poetae?
Quo tot facta virûm toties cecidere, nec unquam
Aeternis famae monumentis insita florent?

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

A. Zeitschriften für Philosophie und spekulative Theologie.

Annales de philosophie chrétienne. CXXII. 2.—5. Heft 1891. *P. Vallet:* L'hérédité 113. *Ch. Huit:* Coup d'oeil sur le vocabulaire philosophique contemporain 128. *Domet de Vorges:* La perception et la psychologie thomiste (Forts. vgl. VI. 125 ds. Jahrb.) 138. 337. F. *Duquesnoy:* Les preuves de l'existence de Dieu réduites à une preuve unique 161. *A. Barberis:* Des symboles mathématiques que l'on pourrait employer en logique (Schlufs; vgl. VI, 125 a. a. O.) 183. Encyclique de *S. S. Léon* XIII sur la condition des ouvriers 212. *Mgr. D. Mercier:* Les deux critiques de Kant 269. *A. Havard:* La théorie de l'évidence d'après Descartes 288. *Ch. Braig:* La matière 309. 468. *Mouret et G. Lechalas:* Force et Masse 325. *J. Gardair:* Les principes de la raison pure 361. *C. C. Charaux:* La civilisation et la Pensée 369. *De Broglie:* Les vices logiques du livre I de la géométrie classique 387. *L. Maisonneuve:* La psychologie physiologique 405. *A. Farges:* Théorie de la perception immédiate d'après Aristote et S. Thomas 441. *L. Jouvin:* Le sentiment moral; — le nécessaire et le contingent 487. *P. Ragey:* La philosophie et le temps présent 512. — Revue des livres. Revue des Revues.

Divus Thomas. Vol. IV. (Annus XII) 15—16 Fasciculus. 1891. *P. de Groot:* De auctoritate Aristotelis 226. *Aloy. Rotelli:* Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. III. qu. 1—26 (Forts. vgl. VI, 125 a. a. O.) 230. *J. B. Chabot:* Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. I. qu. 27—43 (Forts. vgl. VI, 125 a. a. O.) 233. *V. Ermoni:* Existentia Dei et philosophus christianus (Forts. vgl. VI, 125 a. a. O.) 235. *J. B.:* De immaculata B. M. Virginis conceptione (Forts. vgl. VI, 125 a. a. O.) 240.

P. Semeria: Analysis actus fidei iuxta S. Thomam et iuxta recentiores theologos (Forts. vgl. VI. 125 a. a. O.) 242.

Philosophisches Jahrbuch. IV. Bd. 3. Heft 1891. *Linsmeier:* Enthält die chemisch-physikalische Atomtheorie Widersprüche? 241. *Bäumker:* Noch einmal zu Platons Timäus p. 51 E-p. 52 B. 256. *Frye:* Das Gesetz von der Erhaltung des Lebens 260. *Grupp:* Die logischen Gänge des Denkens 270. *Gutberlet:* Wundts System der Philosophie 281.

Zeitschrift für exakte Philosophie. XVIII. Bd. 3. Heft 1891. *A. Thilo:* Über das zweite Buch der allgemeinen praktischen Philosophie Herbarts 241. *St. Velovan:* Die psychologische Begründung der elementaren Denkthätigkeiten im Rahmen der Herbartschen Wechselwirkung der Vorstellungen 272.

B. Aus Zeitschriften vermischten Inhaltes.

Jahrbücher für protest. Theologie. XVII Bd. 2—3. Heft 1891. *R. Seydel:* Erkenntnis und Glaube bei Kaftan (Forts. vgl. V, 511 a. a. O.) 161. *Pfleiderer:* Die Theologie der Ritschlschen Schule nach ihrer religionsphilosophischen Grundlage 321.

Theologische Quartalschrift. LXXIII, 2. Heft 1891. *Koch:* Die Auktorität des hl. Augustin in der Lehre von der Gnade und Prädestination (Schlufs; vgl. VI, 126 a. a. O.) 287.

Stimmen aus Maria-Laach. XLI, 1. Heft 1891. *Pesch:* Die ökonomischen Lehren des Marxschen Sozialismus 23.

NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Bäumker: Das Problem der Materie in der griech. Philosophie (vgl. VI, 126 dieses Jahrb.); bespr. von *Thilo, Z. f. exakte Philos.* 18, 330.

Bonnhöffer: Epiktet u. die Stoa, Stuttgart 1890; bespr. v. *Thilo, Zeitschr. f. ex. Phil.* 18, 338.

Carrière: Die sittliche Weltordnung, Leipzig 1891; bespr. v. *Gutberlet, Philos. Jahrb.* 4, 312.

Coconnier: L'âme humaine, existence et nature, Paris 1890; bespr. v. *Barberis, Divus Thomas* 4, 248.

Dochemin: Explication naturelle de l'attraction universelle, Paris 1891; bespr. v. *Ann. de phil. chrét.* 122, 436.

Duilhé-Braig: Apologie des Christentums, Freiburg 1889; bespr. v. *Granderath, Stimmen aus Maria-Laach* 41, 94.

Enoch: Der Begriff der Wahrnehmung, Hamburg 1890; bespr. v. *Ehrenberger, Zeitschr. f. ex. Phil.* 18, 308.

Erhardt: Mechanismus u. Teleologie, Leipzig 1890; bespr. v. *Gutberlet, Phil. Jahrb.* 4, 302.

Feldner: Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin über die Willensfreiheit (vgl. V, 383); bespr. v. *Schanz, Theol. Quartalschrift.* 73, 336; v. *Glossner, Lit. Rundschau* 17, 229.

Fischer: Grundrifs der Philosophie als Bestimmungslehre, *Wiesbaden* 1890; bespr. v. *Ehrenberger, Z. f. ex. Phil.* 18, 305.

Groos: Die reine Vernunftwissenschaft, Heidelberg 1889; bespr. v. *Thilo, Z. f. ex. Phil.* 18, 312.

Hartel: Patristische Studien zu Tertullian, Wien 1890; bespr. v. *Funk, Theol. Quartalschr.* 73, 312.

Jahrbuch für Philos. u. spekul. Theolog. V, 3. Heft; bespr. v. *Schanz, Theol. Quartalschr.* 73, 346.

Körner: Die Seele und ihre Thätigkeiten, Leipzig 1890; bespr. v. *Flügel, Z. f. ex. Philos.* 18, 296.

Krause: Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen u. geistigen Wesen u. ihr Verhältnis zum Thomismus; bespr. v. *Glossner, Lit. Rundsch.* 17, 225.

Ludwig: Spaziergänge eines Wahrheitssuchers ins Reich der Mystik, Leipzig 1890; bespr. v. *Gutberlet, Philos. Jahrbuch* 4, 307.

Lukas: Die Methode der Einteilung bei Platon, Halle 1888; bespr. v. *Thilo, Z. f. ex. Philos.* 309.

Mach: Die Willensfreiheit des Menschen, Paderborn 1887; bespr. v. *Schanz, Theol. Quartalschr.* 73, 340.

Mausbach: D. Thomae Aq. de voluntate et appetitu sensitivo doctrina, Paderborn 1889; bespr. v. *Glossner, Lit. Rundschau* 17, 227.

Münsterberg: Die Association successiver Vorstellungen, Leipzig 1890: bespr. v. *Männel, f. ex. Philos.* 18, 301.

Pawlicki: Die Geschichte der griech. Philosophie von Thales bis Aristoteles, Krakau 1890; bespr. v. *Rubczyński, Philos. Jahrbuch* 4, 318.

Pesch: Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Altertums. — Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit. — Gott u. Götter, Freiburg 1886, 88, 90; bespr. v. *Braig, Lit. Rundschau* 17, 175

Pesch: Institutiones logicales, Freiburg 1880—90; bespr. v. *Glossner, Lit. Rundschau* 17, 193.

Schmid: Erkenntnislehre, Freiburg 1890, bespr. v. *Schanz, Theol. Quartalschr.* 73, 341; v. *Gutberlet, Lit. Rundschau* 17, 172, 208.

Schmidt: Das Gewissen, Leipzig 1889; bespr. v. *Keppler, Theol. Quartalschr.* 73, 324.

Schneid: Naturphilosophie (vgl. V, 384); bespr. *Ann. de philos. chrét.* 122, 194; von *Kaufmann* in der *Lit. Rundschau* 17, 270.

Schneider: Das andere Leben, Paderborn 1890; bespr. v. *Schanz, Lit. Rundschau* 17, 168.

Stein: Antike und mittelalterige Vorläufer des Okkasionalismus, Berlin 1889; bespr. v. *Thilo, Zeitschr. f. ex. Philos.* 18, 309.

Stölzle: Abälards 1121 zu Soissons verurteilter tractatus de unitate et trinitate divina, Freiburg 1891; bespr. v. *Bach, Lit. Rundsch.* 17, 198.

Wahle: Die Glückseligkeitslehre der Ethik des Spinoza; bespr. v. *Thilo, Zeitschr. f. ex. Philos.* 18, 344.

Wolff: Das Bewufstsein und sein Objekt (vgl. V. 512); bespr. v. *Schanz, Theol. Quartalschr.* 73, 332.

DE CHRISTO EUCHARISTICO.

Scripsit ERNESTUS COMMER.

Mirabilis ipse, qui mirabilia solus efficit: nam prima rerum causa Deus secretissimus est.

Cuius naturam nemo nisi luce divina collustratus unquam perspicere valet, eius mysteria silentium potius carmine decet, cum secretum regis abscondere bonum sit.

Sacramenta christiana sacra secreta sunt: intellectu difficile summi regis secretum sanctissimum, quod fortiter est credendum, ut adoretur amore, timoreque quaerendum, ut pietate credatur.

Rebus arcanis obscuritas convenit, qua divinae probantur: quo magis interius agit, eo magis abditur mundi creator, cuius ipsae tenebrae luminis patrem tegunt veste.

Christus tantae molis opus, quod Incarnatio fuit, Eucharistiae sacramento persecutus est: quo Filius divinus inhumanationis opera plus intendit ac latius extendit, et in terra quem vitae cursum confecerat, miro modo repetit, et Eucharisticus exercet sua munera, qui nostra portavit Incarnatus onera.

Audax igitur inquisitio rei divinissimae sit oportet ac supplex, ut lumen oculis humilibus fortius splendeat e fide.

I.

1. Illustris ostensio gloriae divinae, cuius gratia Verbum carnem sumpserat, per Eucharisticum Christum maior est effecta.

Est omnis in Deo ratio boni, cuius natura sese diffundit absolute. Itaque qui finis ultimus ex sua bonitate causaque prima simul oritur efficiens, propriam quoque personam creato suo terminando dedit. Eucharisticus autem Christus nonne re vera filius prodigus, qui non patris tantum bona, sed ipsam bonitatem profudit?

Divinitas occultando se manifestatur, cuius Eucharistia vestigium clarissimum videtur.

Etenim summum bonum divinum, cum funditus a materia liberrimum sit, maximus actus intelligendi penitus est. Sed Christus Eucharisticus essentia divina praeditus eadem semet arcanum praebet, qui nec videtur nec tangitur, sed praesens sub solis absentis substantiae corporeae speciebus modo per intellectum cognoscitur elatum fide coelesti.

Deus optimus est ipse suum subsistens esse, quod fine caret. Cuius infinitionis quoque vestigium panditur: nam Christum, qui plenum totius ordinis est supra naturam totam constituti, continet Eucharistia.

Infinita divinitas nequit immutari: nec Christus ipse conversione panis et vini, qua sacramentum conficitur, ullo modo transformatur. Sol immutabilis interiora domus illuminat: et Eucharisticus, qui transsubstantiatione bonitatem suam nobiscum communicavit, ad nos appropinquans non fit alius.

Atque Deus immobilis, quem mens uniformem prehendit, aeternus est. Nec qui coram sub speciebus adest sine motu, substantiam suam variat: cuius praesentia capit initium finemque solis ab accidentibus, heri hodieque semper idem per saecula manet.

Etiam scientia summa purissimi spiritus actionis divinae signis, quae concluduntur in Eucharistia, nobis insigniter demonstratur.

Quae patet in corporis divini consecratione, quod de Virgine sumptum paratur ibi: panis enim vinique totae substantiae verbi potestate mutantur in Christi corpus et sanguinem, quae sunt in ipsa divina Verbi subsistentia; sed quae corpus illud circumstant sensibusque nostris percipiuntur, accidentia panis vinique non desinunt esse.

Eiusdem quoque scientiae vis in possessione corporis illius, quod sub paucissima panis specie continetur, maxime splendet: adest enim totum Christi corpus ibi conversione, sanguis autem iure nexi, sed anima coniunctione, nec non unione divinitas ipsa. Quod unum corpus idemque pluribus est in locis, pluribus in

hostiis, pluribus in proportionibus. Ac licet sit in plurimis et locis et hostiis et partibus, tamen in partes non dividitur, sed in se manet integrum totum coniunctum.

Quae sapientia Salomonis maximi perceptione corporis illius a comedentibus apparet: corpus enim Domini ne minuitur quidem, dum manditur.

Sed intellectum divinum voluntas sequitur, de cuius amore triumphat Eucharistia. Christus enim seipsum suaque cuncta largissime tribuit: diligens ingreditur os dilecti: ut omnes sint unum, nutrit omnes semet ipso, pacemque summam conciliat, donans ipse donumque. Et dolores suos et acerbam mortem memoranda post se nobis relinquens exinanivit se, qui mitis est et humilis corde, ut solum dilectorum bonum procuraret. Cuius etiam caritas iustitiam liberalitatem misericordiam demonstravit erga miseros et infelices homines, in lecto sacrato dormit, sed cor eius vigilat.

Et scimus, in manus ei dedisse Patrem cuncta, qui per Eucharistiam virtutem manifestaret omnipotentem.

Infinito Deo nulla mensura par est: cuius enim vis nullis limitibus coarctatur, est ubique. Sed humana Christi natura possidet immensitatis partem: exsistit enim totus Eucharisticus totis in speciebus et in singulis earum partibus innumerabilibus quoque nec non individuis, ut haud divisus plurimis remotissimisque locis assistere queat et, ubique si consecrari posset, etiam poneretur ubique.

Itaque Christus rerum salus Incarnationis artificium sacramento suo sequitur, quo res attributas Deo nobilissimas ostendens extendit eius gloriam clarissime, divinam bonitatem diffusilem complevit, et mediis in rebus creatis, quas eduxerat ex nihilo, sol Eucharisticus pulcherrime resplendet.

2. Sed idem Christus Eucharisticus ipse, quod perfecit, opus Incarnationis intendit ultra.

Incarnatus enim, qui splendor gloriae signumque ratum substantiae Patris est, eius est imago, cui purissimo motus non competit. Ipse Deus absque divinitatis mutatione factus homo: sed in assumpta natura plures mutationes fuere. Ex integro nec non in tempore Verbum caro factum, quod est a Deo factum.

Iugantur quidem extrema, vinculo tamen nullo, sed hominis et Dei reapse fit haec unio. Eucharisticus vero Christus etiam nunc mutatur: nam consecratione novum praesentiae modum, quo magis mutaretur, sibi produxit. Cuius humanitas ipsa quidem, qualis pati nequit, est in sacramento, sed omnes ibi mutationes subit, quae cum statu congruunt inviolabili: nam cum panis et vini speciebus, quibus motus inhaeret, Christus movetur et ad aegros reficiendos manibus alienis fertur.

Incarnationis causa constat ipse duplici tantum natura: sed alia duo sacramenti sunt, natura corporis Christi nec non eorum, quae mutati panis erant, accidentium.

Verbum fit caro, nec convertitur in carnem, sed idem, quod erat, manens per unigenam personam secum carnem colligat, et manet factum, quod non erat, nec desistit esse, quod erat. Panis autem caro Christi corpusque fit eius nec manet, quod erat, sed in Christi corpus et carnem vere conversus est: itaque factus id est, quod non erat, attamen desiit esse, quod erat.

Corporatum Verbum, quod hominis utramque naturam corpore nec non anima spiritali compositam fecit unum cum persona divina, creatarum rerum reparavit universitatem. Sed omnipotentis opificis artificio creatae naturae corporum panis vinique totae vertuntur in Christi corporis et sanguinis substantias, quae iam subsistunt in divina Verbi substantia, cum Christus homo materiatus sola Filii divini persona sit: nec solum compositum panis illius ipsum, sed utraque pars eius ita vertitur, ut omnia desinant esse, quamquam non rediguntur in nihilum. Iamvero Christus hac mutatione non producitur absolute quidem, sed tamen re vera fit ex integro, quia novo modo, quo substantia corporis instar spiritus habet, hic constituitur.

Christus igitur corporatus homo caroque factus est: Eucharisticus inanimam quoque naturam materia factam conversione tota miraque reddidit divam.

Atque per mysterium prius accidentia singularis humanae naturae cum persona Dei sunt unita divinaque gaudent existentia: per alterum vero sacramentum, licet accidentia panis et vini non cessent esse, tamen haec ita cum Deo coniunguntur, ut Eucha-

risticum praesentem vere contineant. Itaque novo modo prius non usitato Christus rebus cum minimis, quae non sunt, sed potius insunt in altera tantum re, sponte sua duris vinculis constringitur.

Priore sacramento cuncta natura Servatoris humana fit divina, sed integra salva vereque remanet humana: sed altera conversione solae substantiae corporum penitus in aliud transeunt ac desinunt esse, quarum prorsus accidentia sensibus percipienda permanent integrae salvae veraeque species perditorum corporum sensusque nostros afficere pergunt.

Incarnati Christi persona componitur ex duplici natura, sed Eucharisticus cum corporeis accidentibus unitur nova praesentia: quae compositio rebus ex dissimilioribus fere maioris humilitatis atque demissionis quid indicat.

Incarnati Verbi salutaris humanitas est instrumentum, quo divinitas agit, quidquid mirabilium facit, et quaecumque valoris infiniti producit opera. Sed per Eucharisticam conversionem minima corporis naturalis accidentia, quae remanserunt, digna sunt, quibus et Incarnatus ipse divinaque maiestas eius instrumentis utatur. Quare species Christum continentes, quae saluberrimos effectus aspicientibus et tangentibus re vera praestant, adorari cultu divino fas est: nam de quo virtus exit, eius vel fimbriam vestimenti tetigisse sat est ad salutem sperandam.

Verbum Patris divinum verbo Virginis obediens humano caro fit; nam Virgo melius ominata: fiat, inquit, mihi secundum verbum tuum, quae subito virgo mater est de Spiritu Sancto facta. Dixit aeternum Verbum prius fiat, et cuncta de nihilo creata sunt: quod idem tempore Virginis filius ex integro factum. Primus ipse pastor almus verbum consecrationis locutus sibi praesens iterum factus est Eucharisticus, suum corpus in manibus tulit, aluit se semetipso vere, qui verbo quoque sacerdotis subditus in sacramentum protenus venit.

Tanta Verbi dignitas et amplitudo, quod creando rem sacram sui corporis inhumanationis arduum negotium consummat perficit persequitur.

3. Qui plus Incarnationis intendit, conditor Eucharisticus extendit ad plures quoque miraculum stupendum.

Semel enim pro nobis omnibus incarnatus atque passus est: Eucharisticus autem toties cum singulis omnibus iugatur, quoties sacramentum sumunt, qui vere portant in corpore Christum.

Incarnatus hominum naturam communem secum coniunxerat factus homo singularis: singulos homines Eucharisticus secum copulat homo factus universus, vindex generis totius.

Ad alterius enim personam venit, quam sibi nexu corporis obligavit, ut unam rem moralis ordinis arcta consuetudine crearet ex se dilectoque.

Haec amicitia perfecta, quo nihil intimius excogitari potest: ipse se suis cibum mentis corporeum praebet, quo religiose sumentis animum divum constituat et mysticum connubium coniungat. Quisquis igitur Eucharisticum Christum percepit, efficitur Christus alter.

Sed cum salutis auctor suis se colligaverit, ii quoque, qui participes eius fuerunt, inter se plus plusque vinculis dilectionis fortissimis uniuntur. In multos igitur ipse crescit atque corpus sibi novum parat, cuius membra veri Christiani formantur. Et cuius vivum corpus, quod comeditur, non minuitur, tamen divus comes membris minuitur, quae corpus eius edere negligunt, augetur vero, dum manditur a fidelibus servis.

Frugifera vitis Eucharistica, qua Dei viva fertur Ecclesia.

Unus Deus et unus idemque Christus, qui cibus unus unum corpus animat, ad quod formandum corporatus est et Eucharisticus extenditur. Cuius summae societatis gratia Deus homo res olim gestas in terra novo vivendi genere per saecula repetit stabili numine concors.

Itaque qui rerum principium finisque, medium quoque cunctarum, quas unigenitus Dei Filius in unum redegit.

II.

Humana Christi vita septem partibus distinctis, octava quarum vita videtur aeterna, quasi septem sacramentis absolvitur. Qui conceptus in matris sinu commoratus est, tum natus aequaevam

nobis infantiam sacravit, deinde Nazarethi cum familia solus absconditus, tum prodiit in publicum, porro passus est et ad inferos quoque descendit, et existens a mortuis ad ascensionis usque triumphum mansit in terra.

1. Cuius divinitas est de coelo, naturam sumpsit humanam corruptione purgandam. Corpus igitur humanum de materia formatum fuit, ut ipsa natura per assumptionem curaretur. Qui vero de coelo terrena cepit accidentia, panem vinumque sibi cum formis eorum propriis et intimis e materia transsubstantiavit.

Qui conditione naturae fuerat in utero corporis feminei, sed a Virgine supra conditionem conceptus erat, idem naturalibus in accidentibus sacramenti, quod verbo supra conditionem naturae perficitur, coram sistitur.

Cuius corporis conceptionem tota Trinitas peregit, eius Eucharistica quoque consecratio totius Trinitatis efficientis opus est; sed Dei Patris virtus, quae Christus est Filius Dei, per sanctum Spiritum, qui Filii Spiritus ipse, formavit sibi corpus humanum, quod assumpsit, idemque Patris Filius panem, quem vertit in suum corpus Eucharisticum, per Spiritum Sanctum consecrat.

Ipsa vero corporis Domini conformatio sine mora fuit uno conceptionis momento perfecta: panis autem vinique conversio verbis consecrationis prolatis statim tota perficitur nullo labentis temporis motu.

Verbum Dei per animam corpus assumpsit, sed animam per intellectum; quare corpus Christi iam primo momento conceptus anima rationali totum fuit animatum. Conversionis autem totius primo momento iam substantiae panis et vini transeunt in Christi corpus et sanguinem; quo facto relinquuntur accidentia, quae sacramenti tantum gratia rationeque cum Verbo componuntur.

Caro Christi concepta simul erat assumptaque penitus a Verbo: corpora, quibus utimur ad sacramentum conficiendum, simul etiam convertuntur ac per hoc omnino cum Verbo iugantur.

Quae quidem Christi conceptio corporumque transsubstantiatio vera miracula totius naturae vires superantia sunt effecta.

Et primam vitam post conceptionem Dei Filius homo perfectus atque beatus in tenebris ventris materni degit, nec velatus

Eucharisticus in gremio specierum caliginoso vivere nobiscum recusavit.

Mater puerulum sub corde gerens omni festinatione properavit ad Elisabeth in montana, ut ipsa salutata Christus illuminaret praecursorem nondum natum, et exultans laetitia cecinit: magnificat anima mea Dominum. Et luminis aeterni minister auctorem certae salutis Eucharisticum favente Dei genitrice fert ad illuminandos eos, qui sedebant in tenebris et in umbra mortis, ut Dominum cum matre magni faciant.

Quae mater expectabat summo cum desiderio partum, ut sibi filii facies ostenderetur, cui sumendo populus christianus, ut eius vultu satietur, desiderans praestolatur quotidie.

2. Infantis aetatem primaevam Christus Eucharisticus redintegravit sedulo.

Nam vere natus sine laesione doloreque matris virginis praesto quoque sacramento fit nullo de coelis egrediens motu.

Bethlemae genitricis alvum reliquit, quia domus panis oppidum dicebatur: ipse vero se panem vivum, qui de coelo descendit, et dixit et fecit.

In oppidulo peregre natus, qui per humanitatem, quam suam fecit, in aliena natura generatus erat, et in aram prodiit humilem sub aliena specie latus.

Idem Christus homo nobilis abiens in regionem longinquam pauper egebat in deversorio, ut mansiones in domo Patris sui nobis multas praepararet: egens amoris Eucharisticus ingreditur in deversorium nostrum, ut in nobis sibi cum Patre condat aeternam mansionem.

Hiemis asperitatem selegit, ut puer recens natus carnis afflictationem pro nobis pateretur: qui frigore cordium nostrorum vehementius aduritur Eucharisticus, ut inflammet ea suae caritatis igne.

Positus in praesepio, quo pabula gregibus suppeditantur, in altaris tabula pascua suis ovibus ministratur.

Omnipotens Sermo factus infans sine sermone cubans in cunis flevit: in aris Verbum caro factum sine motu corporis ac sine voce rursus iacet impotens.

Qui divinitatem recondidit in praesepio, vel humanitatem sacramento celatam reliquit.

Ibi iam comprehendens anima divinitatis essentiam scientiaque plenus occultavit cuncta: pati vincique nescius ac beatissimus hic nihil ostendit gloriae, in quam summam venit.

Filius Virginis in sede sapientiae lactens mundum providentia regit, qui pro gratiis distribuendis in Eucharistico solio matris utitur sapientia.

Ibi Ioseph, qui propius accedit ad vicem Patris, nutritius corporis adest, quem patronum mystici sui corporis idem Dominus constituit Eucharisticus.

Adoratum Deum natum gloriati sunt angeli, qui ministrantes Eucharisticum circumstant, et cui soli regi serviunt, eius sacramenta vigiles custodiunt.

Christi primus adventus ad omnium salutem fide parandam debuit occultus esse: sed et alter adventus Eucharisticum decuit clandestinus ad meritum fidei promovendum.

Selectis autem spectatoribus, per quos ad alios deveniret, puer natus manifestandus erat, qui fidis quoque testibus, ut reliquorum fides roboretur, Eucharisticus panditur miraculis.

Et ortus ostensi multiiuges arbitri sunt ex omnibus hominum conditionibus electi, qui salutem per Eucharisticam Christi praesentiam ad omnia mortalium genera perventuram praedicerent.

Pastores quidem simplices vilesque Iudaeorum primitiae fuere, quos adventum regis ab angelis edoceri congruit: magi vero sapientes potentesque gentium primitiae stella duce venerunt ex orientalibus terrae partibus, ut orientem supra naturam solem consalutarent fideliter.

Illos apostoli sanctissimi gentium pastores et plurimi doctores Ecclesiae, quibus arcana Christi revelantur, secuti sunt: istorum vestigia reges et principes numen Eucharisticum venerantes servare pie solent.

Adoraverunt illi confessione fidei natum, quos martyres Eucharistiae fidem profitentes aequaverunt imitamine celebri: quae munera tria contulerant isti, diligenter ab Ecclesia mystico frequentantur more.

Aurum nato regi, thus incarnato Deo, myrrha patienti Reparatoris humanitati sunt oblata.

Primum quidem munus sapientiae virtutisque cum thesauris regum regi colendo tribuitur Eucharistico; sed alterum crebris cum precibus offert recondito Deo sacramenti religio; tertium vero Christo conferunt in cruce pendenti, qui sacrum castis ornandum moribus faciunt absque cruore.

Olim quae munera synagoga ferebat, lumen, quod omen fidei censetur, et odores accensos, quibus amor notatur, et panem, quo spes signatur, a magis instaurata sunt: qui pro lumine corporeo dederunt aurum sapientiae plenioris indicium; thus vero signum caritatis permanentis variare non debuerunt, sed myrrham spei causa fortioris ex poenitentia factae cumulaverunt. Et auro quidem solemnis ritus Eucharistiam celebrat, quae reverentia summi numinis adoletur thure masculo coliturque stillata de cordibus contritis myrrha.

Magos ad praesepe sidus adduxerat insolitum: splendore fidei magistro duceque stella maris Maria fidelissima cultores Eucharisticum Dominum quaerunt in cella.

Innocentissimus autem parvus circumcisus est effuso sanguine primo, qui sumitur a fidelibus et a salvandis bibitur spiritu.

Etiam nomine Jesu, quo dulcius nihil hominibus, nihil apud Deum potentius, nuncupatus est, qui sacramento salvat omnes.

Deo puerulus exhibitus in templo, qui templum sibi Deoque maius construxit oblatus consecratione.

Ab Herode cum matre per loca deserta fugit ad Aegyptios impios, cuius Ecclesia recondens Eucharisticum Dominum premitur a diabolo, sed qua terra patet, diffunditur, ut ad Mariae filium convertatur impius orbis.

Et remansit puer Jesus annos duodecim natus Hierosolymis, quem parentes in templo sedentem medios inter doctores invenerunt post triduum. Qui cum dixisset, in his esse se, quae Patris sui sint, oportere, remansit Eucharisticus in Ecclesia Dei reperiendus inter medios eius doctores, quos de mysterio suo fecit certiores.

3. Descendit autem cum parentibus Nazarethum, quibus subditus, ut proficeret, vitam privatam per annos octodecim duxit. Et mater eius omnia, quae locutus erat, verba conservabat in corde. Quae tertia pars abscondita vitae Jesu resumitur Eucharistia: quasi privatus enim per saecula reconditur hic proficiens apud homines aetate mundi gratiaque. Qualis etiam moratur in aede matris Lauretana, quam dilexit unice: nam Verbum, quod ibi caro factum, matri subditum portenta non desistit perpetrare.

Qui silentio Nazarethi solus oravit manibusque laboravit parentibus obediens, solus quoque tranquillis silentiis Eucharisticis pro nobis precatur et alliciendo peccatores alendoque laborat obediens parentum votis, ut absconditae cum Christo vitae familiaris in Deo capiamus exemplum.

4. Sed Christus anno trigesimo vitam publicam suscipiens, cuius breve spatium complevit operibus immortalibus, a Joanne baptizatus ea, quae sunt novae legis, ieiunus et tentatus inchoavit, primum tunc orsus docere nec non praedicare. Similiter Eucharisticus cum baptizatis ieiunis et tentatis assiduissime versatur. Medius enim vestrum stetit, quem vos nescitis, Agnus Dei, qui tollit peccata mundi, perficiens legem novam.

In mundum venit, ut testimonio veritati perhibito liberaret homines a peccatis, quare familiariter iis utebatur, ut accessus ad Deum per ipsum pateret. Neque solitariam tantum vitam traduxit Eucharisticus, sed regnum Dei praedicans in publicum processit, quocum publicani quoque peccatoresque discumbebant. Neque vitam austeram maluit agere, sed adoptans ipse consuetudinem nostrae consimilem, factus omnibus omnia, pastor ad oves perditas missus, ut accederent ad eum, dedit hominibus fiduciam.

Christum in terra quidem pauper vivendi modus officio praedicationis congruus decuit, ut nos illius inopia divites essemus, cuius sola divinitate corrigeretur orbis terrarum. Qui pauper Eucharisticus pulcritudine maiestate gloria relictis documenta voluntariae paupertatis, quae maximae videtur humilitatis indicium, sub vilibus speciebus dedit praesto.

Omnia legis sacratae praecepta capessivit, ut auctor ipse legem veterem consummaret in se, reliquos autem servitio liberaret, qui ne summo quidem sacramento conficiendo nec non administrando praecepta ritus novi salutaria solvit.

Etiam miracula doctor excellentissimus edidit, ut Deus in eo gratia non adoptionis quidem sed unionis esse manifestaretur, et ut doctrina divina confirmaretur, quam maximo sacramenti prodigio probavit, imo superavit. Sed initium signorum fecit Iesus nutu matris in Canae nuptiis aqua versa melius in vinum, cum maius sui corporis praemonstraret ostentum.

5. Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum. Cuius labores duri, quos pertulit, et iniqui casus et acerba sors Eucharistia quoque stupendo miroque modo resumuntur.

Etenim ligno se sinens affigi restituit id, quod primus parens contra mandatum Dei capiens pomum vetiti ligni sustulerat, et obediens ad mortem Patri factus Eucharisticum fructum vel dulcissimum crucis ex arbore carpsit.

Qui positus aram super cruentam de lignis factam, qualis odoribus holocaustorum veterum multis fumabat olim, solo caritatis igne combustus est eodem, quo sacrificium suum consummatur adhuc incruentum. Sed qui sublimis in crucem celsam sublatus est, Eucharisticus ad se trahit cuncta. Nam mors Domini verum sacrificium, quod sine sanguinis effusione repetendum. Necem vero Christi, qua separatur anima corpore, separatio corporis et sanguinis Eucharistici consequens vim verborum sacrorum rei memoria repraesentat.

Cuius divinitas patientis ne morte quidem discriminatur ab anima nec corpore nec sanguine, sicut nec divinitas nec anima relinquit Eucharisticum corpus atque sanguinem.

In mortis autem triduo Christus non erat homo, qui potestate verborum consecrante constituitur non homo, sed solum corpus et sanguis solus, quae nec viva nec mortua, sed nihil nisi merum corpus merusque sanguis Domini praesentia sunt.

Tum sepelierunt eum, sicut mos est Judaeis sepelire: sed cui consepelimur in mortem, sepultus est accidentibus Eucharisticis.

Involverunt sindone munda corpus Jesu: linteo mundo corpus operitur Eucharisticum, quod pura potius suscipitur mente.

In horto sepultus est, qui morte sepulturaque sua nos a morte liberavit, qua multabamur in horto parentis Adae, nunc autem dormiens in horto reperitur Eucharistico.

Habitatione mortis aliena reconditus, qui pro salute caesus est aliorum, residet Eucharisticus aedibus in alienis.

In vita qui domo caruit, etiam post mortem pauper in alieno sepulcro ponitur et nudus a Josepho cooperitur: quem pauperem nudumque sub aliena specie complectuntur amatores Eucharisticum.

In novo monumento positus exciso de petra, qui novissimo quoque committitur, quod minister ope consecrationis e dura corporum materia pie sculpsit.

Cuius advolvitur ostio monumenti saxum magnum: nam praeter Eucharisticum sponsum nihil in pectus nostrum licet penetrare.

Oportet igitur omnia, quae circa corpus Jesu sunt, esse munda nova magnaque.

Nec Domini corpus anima cassum pulveri sordido misceri potuit, quod ad virtutem divinam monstrandam non est corruptum: cuius ne resolutis quidem speciebus Eucharisticum corpus nec putrescit neque cineri miscetur.

6. Tandem Christus ad inferna loca descendit et sanguine testamenti sui suos de carcere vinctos emisit. Cuius anima nec genere motus eo, quo corpora, sed potius quo spiritus puri moventur, ad inferos desiliit, eius quoque corpus gloriosum nullo genere motus in sacramentum delabitur.

Ipse vero Christus in sepulcro totus et in inferna quoque sede totus erat et ubique, qui totus in sacramento, imo totus in panis atque totus in vini speciebus.

Sed cum partes infimas terrae penetrasset, statim piorum cupida salutis agmina luce gloriae perfudit, qui corporis sui piaculo luentes animas igne purgatorio solvit.

7. Traditus propter delicta nostra resurrexit propter iustificationem nostram. A mortuis exstitit et per quadraginta dies

adhuc cum suis mansit: revocatus Eucharisticus novo praesentiae genere dux itineris per loca deserta cum populo suo manebit ad saeculorum finem.

Cuius corpus et anima viribus naturae creatae propriis iterum secum coniungi non potuerunt, sed divinitate sua potius Christus ad vitam revocandus erat. Quod corpus per unitam secum divinitatem resumpsit animam, quam deposuerat, et anima pariter corpus, quod dimiserat. Itaque Christus ipse suae resurrectionis stupendae causa, qui conversionem non minus mirabilem panis in proprium corpus et sanguinem viribus suis divinis ita producit, ut, quae consecrantur, corpus et sanguis se praesentia mutuo petant.

Quod Christi corpus post resurrectionem fuit verum corpus eiusdem naturae, cuius prius fuerat, et integrum gloriosum cum ipsis quoque vulnerum sacrorum cicatricibus exstitit: quod idem vigens exhibetur Eucharisticum nobisque conservatur.

III.

Homo Christus Jesus unicus inter homines et Deum mediator est ipse via veritas vita: nam quibus dona Dei distribuit et leges dedit, et pro quibus de visceribus suis satisfecit, ipse rex et doctor et pontifex turbas mortales cum Deo coniunxit.

1. Unctus enim nexu cum Verbo Dei mirabili, quocum vere venit in unam personam, regnabit in domo Jacob in aeternum. Qui Christus Eucharisticus idem reliquos omnes verus superavit imperator.

In quem Deus, quidquid potestatis atque dignitatis hominis natura capere potest, ample contulit, Eucharisticus ipse, quam sanguine suo fundaverat, Ecclesiam regit et ab hostibus tuetur.

Justus et clemens in regno praeest, cuius membra vitali gratiae divinae rore rigat, qui verus in mundo Deus absconditus regnat. Nam sacrosancta transsubstantiatione dominator rerum summus probatur atque secum consortes fideles in societatem pacificam, cuius ipse summum bonum, fida congregat manu.

Qui communione sui corporis ac sanguinis vivi coenatos homines, in quibus ipse caput vivum vitamque producens haeret,

in diva maioris sui corporis membra vertit. Quo facto divina virtus augetur, Christus altus crescit, divinitas ad sanctos homines extenditur, et honore Deus unus trinusque colitur summo. Nam familia creatoris reconciliata per Eucharisticum regem cum Patre, cuius olim patrimonium prodiga dissipaverat ipsa, Spiritu quoque sanctissimo misso repletur lenitur pacatur.

Itaque Christus Jesus Eucharisticus rex est et angelorum suorum, quibus gaudio visus esca factus est, et veterum quoque patrum, quibus idem panis spei fuerat, qui redemptos saturat vultu.

Qui rex est apostolorum suorum, pro quibus amicis effuderat animam, ut fundamenta regni perennis super Eucharisticum lapidem iacerent fortes in bello constituti terrae principes, in quam sonus exiit eorum praenuntians laborem maximum Dei.

Et idem rex martyrum, qui vitam mundi contempserunt, corpora sua propter Deum tradiderunt ad supplicia pro Christi nomine morientes, et in amore fraterno perstiterunt: una semper mens omnibus fuit et una fides, et uno pane fortitudinis omnes roborati sunt.

Qui rex Eucharisticus confessorum servorum bonorum fideliumque laudatur, quos iustos per vias rectas ostenso regno Dei deduxit.

Virginum quoque sponsarum sapientium et prudentium rex generosus: in quibus enim Deus, cum vigilantes invenerit, solium sibi posuit, eas peperit Eucharisticum vinum.

Et rex magnus omnium sanctorum, quorum viam novit ipse, cuius calicem biberunt amici Dei facti: nam populus est appropinquans ad eum: quae gloria sanctis omnibus, qui fratres consortes te confitentur concordibus animis, o beata Trinitas, o una divinitas.

Ut autem rex in regno placida prosperitate iuvetur, ad diuturnitatem dominationis expedit, ei credi nec non eum diligi: sed nemo maiore princeps amore dignus, quam qui factus Eucharisticus adest; nec magis cui creditur quam vero veracique Deo, qui sola fide cognoscitur regum rex omnium praesens.

Et amor Eucharisticus, qui tanta passus est, orbari sponso

suo suam non patitur Ecclesiam: nec nauta divinus abest a Petri nave.

2. Homines illi, qui viderant, Jesum multiplicatis panibus signum fecisse, dixerunt: hic est vere propheta, qui venturus est in mundum.

Itaque qui pastor unus generali refectione populi fidelis, idem magister unus immittendo cognitionem.

Nec qui docere debuit omnes et illuminare, verum docuit aliud a se, sed semet ipsum veritatis plenum.

Quod Verbum Patris homo factum nos omne verum verbo docuit, imo docet exemplo factum nec fictum sanctitatis exemplar ipsum.

Eucharisticus igitur doctor, qui lux mundi fuit, ut omnem Dei voluntatem demonstraret, ipsius sacramenti miraculis unius trinique Dei vestigia lustravit.

Quod opus idem divinae potentiae philosophiam quoque naturalem lucide declarat, declaratam probat, probatam perficit, et aciem docilis ingenii superat atque cognitionem mentis fidelis ipsam supra naturam fortiter elevat.

Christus enim nos Eucharisticus docuit, ab accidentibus rei substantiam differe, quae remaneant altera sublata, nec vim separatis eis inferri.

Edocet tum, quarumcunque rerum mutationem Dei potentiam non excedere, qui, quidquid rei creatae sit, in aliud mutare possit.

Instruit deinde signo conversionis mirae, naturam corporum duabus substantiae partibus componi, quibus invicem coniunctis unum corpus naturale fiat non magnum vel parvum quidem, sed aptum magnitudini nec non egens eadem. Quid extensa magnitudo sit, ac quomodo ceteris rei qualitatibus subiciatur, etiam traditur, cum corpus verum Domini sacramento praesto sit extensum, quod tamen in loco spatii, quod eo repleatur, non exsistat.

Praeceptor Eucharisticus etiam rerum maximum demonstrat ordinem divinitus inditum mundo, cui praeest ipse, qui fecit, nec subest, qui vel agere praeter illum potis videtur.

Philosophus autem divinissimus, qui res naturales factis mysticis declaravit, et mores auctoritate summa praecepit et cunctas virtutes exemplo confirmavit humilitatis et demissionis, caritatis et misericordiae, iustitiae prudentiae pietatis et religionis.

Sed qui, quo nos erudiret, opus arte magistra maximus invenit, ipse mentes interius illuminat eorum, qui sacramento suo suppliciter utuntur: in quo speculo cultores Eucharistici Christi Deum cognoscere perdocentur, ut eum, cuius ipsi specula facti sunt, ita post vitam mortalem, sicut est ipse, speculatores immortales videant et beate vivant cum pace.

3. Etiam sacerdos in aeternum secundum Melchisedech regis ordinem Christus creditur creatus. Omnis enim gratiae divinae caput est ipse, cuius summum ius pontificium plenis in gratiis consistit. Qui pontifex futurorum bonorum per proprium sanguinem semel introivit in sancta, Christus est una victima propter singulare pretium nostrae redemptionis.

Fidelis igitur sacerdos venit, ut voluntatem Patris faceret, dedit se pro mundi vita, Deum vero, cui rigore iustitiae satisfecerat, per sacrificium nobis propitium reddidit. Et iuge sacrificium, sine quo nulla religio, flamen Eucharisticus facit. Interiori vero nota mentibus impressa, qua divino cultui mancipantur, reliqui sacricolae partem capiunt illius sacerdotii: quo munere destinantur, ut ministerio, quoties voluerint, consecrationem faciant.

Christus autem princeps offert in propria specie sacrum, qui sub sacramenti speciebus res est oblata. Qui consecratione non destruitur nec mutatur, sed victima ponitur et offertur: sed sumptione sacrum consummatur, qua Christus sub speciebus contentus et immutatur et in sacramento desinit esse.

Quo sacro piaculum crucis commemoratur, eo quidem nosmetipsi Deo Trino perficimur aeternum munus. Nam tantae sanctitatis haec ara Christi, ut in ea Spiritus Dei sanctus et dona populi sui sanctificet et eorum corda, qui Christum sumunt Eucharisticum, comiter emundet.

Itaque per Eucharisticum sacerdotem, quos expiavit, etiam consummantur, ut homines Dei nec non in ipso Christo maiores homines efficiantur.

Ave rex Eucharistice, salve magister unice, pontifex esto nobis in omne tempus salutatus.

Te diligimus, imperatorem te facimus, imitari te volumus omnes.

Tu pater, amicus, tu vere princeps, solus dignus et fortis et iustus et bonus Jesus. Jo tu solus pastor almus alens alios tuo corpore.

Tu generis humani singularis amor et ingens desiderium.

Exemplum militiae tu quidem, qui praemium quoque victorum; imo tu nostra victoria, qui mundum vincis.

Tuere nos, tuere rempublicam; nam bene tibi committimus, quos ante servasti, quos nemo praeter te solum valet salvare.

Mirabilis enim, qui solus mirabilia facit Christus, umbriferum sacramentum condidit, quo sol Eucharisticus radios humanitatis divinae, ne nimis coruscent, suaviter temperat.

Ast in umbraculis eius, quem desideraveram, sedi, cuius mihi coelestis fructus est dulcis.

Ergo non amplius in tenebris et in umbra mortis capti, sed illustrati potius hoc orto sole cum viatoribus in itinere frugem vitae comedimus, ut victores in patria cum beatis angelis victuri lumine fruamur ipso.

Quod admirandum creditur, est mirabile creditu; non est ei laudis abunde, quod non percipitur mente: sed magis mirum nihil omnipotenti Deo.

BEITRÄGE ZUR GESCICHTE DER NEUEREN PHILOSOPHIE.

Von Dr. G. GRUPP.

4. *Herbart.*

1. In Band V dieses Jahrbuches S. 223 ff. haben wir auseinandergesetzt, wie Herbart die rationalistischen Moralprincipien, welche Kant alle verwarf, zu einem zusammenstimmenden Ganzen verband. Er stellte das Princip der Gerechtigkeit (Hobbes,

Grotius), des Wohlwollens (Smith), der Vollkommenheit (Wolf), der sittlichen Freiheit (Fichte) neben- und übereinander und bestimmte ihre gegenseitigen Verhältnisse nicht nach logischen, sondern nach ästhetischen Gesichtspunkten der Ordnung. Die Art und Weise, wie er jene Principien in ästhetische Formverhältnisse umzuwandeln weiſs, ist sehr genial, aber im Grunde genommen ebenso verfehlt, wie seine Verwandlung des Geisteslebens in einen mathematischer Berechnung zugänglichen Mechanismus.

Auf pädagogischem Gebiete hat die Herbartsche Philosophie Erfolge erreicht, wie sie keinem neueren System zu teil wurde. Sie verdankt dies nicht so fast dem Umstande, daſs sie der Erziehung und dem Unterrichte den denkbar gröſsten Einfluſs auf Anschauung und Charakter zuschreibt, als vielmehr der eingehenden Liebe, mit der sich Herbart den pädagogischen Fragen widmete. Dadurch hat er viel nachhaltiger als sein Lehrer Fichte gewirkt, der zwar auch der Erziehung den höchsten Wert beilegte, aber in seiner Unkenntnis und Miſsachtung der realen Einzelheiten und der beschränkten Ziele, welche die Wirklichkeit erträgt, phantastische Forderungen und Hoffnungen aussprach.

Unter den von Herbart aufgestellten Erziehungsprincipien greife ich als besonders wichtig eins heraus, nämlich die Vielseitigkeit der Interessen, welches den Unterricht erwecken soll. Dieses Princip zerlegt sich in zwei, in Vielseitigkeit und Teilnahme. Der Lehrer soll vor allem Teilnahme erwecken. Es handelt sich weder in niederen noch in höheren Schulen darum, daſs ein bestimmtes Quantum des Wissens erzielt wird; viel wichtiger ist die Weckung geistiger Strebsamkeit, einer von Lust und Liebe erfüllten Teilnahme an den geistigen Gütern, von denen ein jeglicher Unterricht nur eine gewisse Vorahnung geben kann. Freilich das Examen am Schlusse eines jeden höheren und niederen Unterrichtskursus macht es begreiflich, daſs Lehrer und Methode zu quälerischer Stofferfüllung zusammenwirken, bei dem Schüler die Aktivität lähmen und leblose Passivität erzeugen. Die Folge dieser anerzogenen Passivität ist geistige Teilnahmslosigkeit, Stumpfsinn und Unbildung und die Folge der Unbildung ist Intoleranz und Ungerechtigkeit gegen höhere Bestrebungen. Freilich droht diese Gefahr auch dann noch, wenn lebhafte Teilnahme ohne Vielseitigkeit der Teilnahme erzeugt wird. Wo warmes Interesse für einen bestimmten Zweig des geistigen Lebens geweckt wurde, pflegt sich dieses mit einem beschränkten Gebiet zu begnügen und das ist ja auch notwendig und nützlich, sofern nur nicht die Toleranz und der achtende Sinn für andere Gebiete verloren geht. Das Detailinteresse und

die beschränkte Meisterschaft mufs aber in einer gewissen Vielseitigkeit des Interesses und Wissens ein Gleichgewicht finden, sonst wird selbst der Meister auf einem gewissen Gebiet ein Barbar für andere Gebiete, und wird intolerant, exklusiv und einseitig. Eine gewisse Vielseitigkeit des Interesses ist daher ebenso notwendig, wie Teilnahme überhaupt. Wer nicht eine gewisse Vielseitigkeit und Beweglichkeit des Geistes bewahrt, die auch für Neues und Abweichendes zugänglich ist, dem fehlt das Interesse an allem, was über seinen beschränkten Gesichtspunkt hinausgeht, er wird ungerecht gegen andere und geneigt zu blinden Vorurteilen. Wie viel Hafs und Streit, Abneigung und Mifsgunst erwächst daraus, dafs die Menschen sich so ungern in die Anschauung und Lage anderer versetzen! Wie stolz und hochmütig sieht jene Suffisance auf alles herab, was aufserhalb ihres Kreises steht! Und doch wie leicht ist jeder geneigt dazu!

Es ist nun freilich ein schon theoretisch schwer zu lösendes und ein noch schwierigeres praktisches Problem, wie das Interesse zu wecken und zu erhalten ist. Die Homiletik und Rhetorik gibt dem Redner die Anweisung, wenn er anziehen und für seine Ideen gewinnen wolle, müsse er lebendig, mannigfaltig und schön darstellen, alles Abstrakte veranschaulichen und überall die dem Gemüte zugängliche Seite aufdecken. Ähnliches gilt auch vom Unterricht; mehr noch als schöne Darstellung wird man Anschaulichkeit und Wärme fordern dürfen. Wo kein Zusammenhang mit den lebendigen Bedürfnissen des Herzens hergestellt ist, wird man vergebens Aufmerksamkeit und Teilnahme erwarten und erzwingen wollen.

Herbart gibt einen andern Weg an, als den eben angedeuteten. Eine methodische Analyse und darauffolgende Synthese soll Licht und Klarheit über den gegebenen Stoff verbreiten und, was besonders wichtig ist, eine nach verschiedenen Richtungen auslaufende Verknüpfung soll den Stoff in einen systematischen Zusammenhang einreihen. Es war besonders Ziller, der diese Seite der Herbartschen Lehre weiter ausbildete. Der gesamte Unterricht wird von diesem um systematische Mittelpunkte gereiht, und auf diese Weise soll die bestehende Zersplitterung im Principe beseitigt werden. Diese Mittelpunkte müssen einesteils das volle Interesse, welches der Unterricht erfordert, erregen und wachhalten und andernteils einen logischen Zusammenhang und Fortgang ermöglichen. Man begreift leicht, dafs nur schwer sich solche Mittelpunkte finden lassen, welche Anziehungskraft und Weite genug haben, um auch die entlegensten Teile des

gleichzeitig zu erteilenden Unterrichtes in lebendiger, logischer und gemütlicher Beziehung zu erhalten. Wenn je ein Stoff hiezu befähigt ist, so kann es nur ein religiöser sein; das erkannte Ziller wohl und gab deshalb z. B. den sechs letzten Jahren des Volksschulunterrichtes je eine Periode der Offenbarungs- oder Heilsgeschichte zum Mittelpunkt. So hat das dritte Schuljahr die Patriarchenzeit, das vierte die Richter-, das fünfte die Königszeit, das sechste die Lebensgeschichte Jesu, das siebente die Apostelgeschichte, das achte die Reformationsgeschichte (!) und den Katechismus zum Ausgangs- und Zielpunkt des gesamten Unterrichtes. Diesen Stufen voraus geht das Märchen im ersten und Robinson im zweiten Schuljahr. Ziller hat diese Aufeinanderfolge der Unterrichtsgegenstände gewählt, um schon in der Volksschule den kulturgeschichtlichen Gang der Menschheit anzudeuten; denn nach einer weitverbreiteten Voraussetzung mufs der individuelle Bildungsgang den grofsen Bildungsgang der Menschheit rekapitulieren. Wir lassen es dahingestellt, ob es mit dieser Ansicht seine Richtigkeit habe; auch abgesehen davon fordern die Aufstellungen Zillers zu mannigfacher Kritik heraus.

Wir stimmen vollständig mit Pfarrer Berger überein, dessen Schrift[1] uns zur Besprechung vorliegt, wenn er die Märchen und Robinsonaden aus der Schule verbannt wissen will und wenn er der alten Methode einer successiven, immer volleren Darbietung der gesamten biblischen Geschichte das Wort redet. Dem Kinde gibt man nur den Umrifs und den Keim, um erst mit der Reife der Jahre den volleren Gehalt und das tiefe Verständnis zu erschliefsen. Berger hat ganz recht, wenn er sagt, das Kind fasse die biblische Geschichte ganz „kindlich naiv" auf. Nur zu leicht überträgt man in diesem Alter auf die hohen und erhabenen Gestalten der hl. Geschichte die beschränkten Erfahrungen und Anschauungen des kindlichen Gesichtskreises; einer späteren Entwicklungsstufe erscheinen sie daher leicht als dürftige, ärmliche und kleinliche Vorstellungen, die dem Interesse entschwinden, wenn sie nicht mit tieferem Gehalte erfüllt werden. Mit Recht sagt Berger: „Von der kindlich-naiven zu der männlich-verständigen Auffassung der ewigen Heilswahrheiten müssen die Kinder aber mit pädagogischem Takt hinübergeleitet werden, sonst kommt eine Zeit, wo sie religiösen Schiffbruch leiden, wo sie mit der äufseren Schale, die ihnen unbedeutend erscheint, den kostbaren religiösen Kern als leere Spreu, als tote Schlacke von sich werfen, wie das im spätern Lebensalter so oft geschieht."

An der Kritik Bergers vermisse ich einen Punkt, ich meine damit

[1] Über die Herbart-Zillerschen Grundsätze in ihrer Anwendung auf den Religionsunterricht. Altenburg. Dietz 1888.

weniger die Behandlung der Reformationsgeschichte im achten Schuljahr, die man wohl auch auf protestantischem Standpunkt füglich durch die Geschichte der Blütezeit des Mittelalters etc. ersetzen darf, sondern vielmehr die Zillersche Zurücksetzung des Katechismusunterrichtes. Ich bin freilich auch der Ansicht, dafs der abstrakte, den Schüler leicht ermüdende und dem tiefern Sinn nach häufig unverstandene Katechismusinhalt durch die Offenbarungsgeschichte mehr ergänzt und organisch erfüllt werde, als es häufig geschieht. Ich habe schon an einem andern Orte (Magazin für Pädagogik 1888 S. 170) betont, dafs man die Eigenschaften Gottes konkret an und aus biblischen Ereignissen entwickeln solle, und dabei gesagt: „Was die systematische Darstellung des Katechismus dem Verstand diskursiv entfalten mufs, das ist in dem plastischen Gemälde der Historie als Ganzes vereint, und mehr als durch einzelne Sätze, welche das Ganze zerteilen, wird der jugendliche Geist durch die Intuition des Ganzen bestimmt. Man kann daher nie genug die erhabenen Bilder der Offenbarungsgeschichte vor Augen rücken, aus denen doch all unser systematisches Wissen geflossen ist. Wie aus der Person Christi, so wurden aus den Offenbarungen und Worten Gottes erst die dogmatischen Sätze abgeleitet, die der Katechismus in nuce gibt.“ Allein damit ist nicht gemeint, man müsse den Katechismus in das letzte Schuljahr verdrängen. Schon von Anfang an soll vielmehr der dogmatische Gehalt entwickelt werden, ja die Quintessenz des Katechismus (der Glaube an Gott, Christus und seine Kirche) mufs dem ganzen Religionsunterricht zu Grunde gelegt werden, wie es z. B. in den musterhaften Kinderkatechesen von Mey geschieht. Was gesagt werden wollte, war nur das, man solle in der von der Pädagogik verlangten Weise immer von der Anschauung ausgehen und zu ihr zurückkehren, wenn es sich um abstrakte Verhältnisse handle.

5. *Schopenhauer.*

Kant hatte das Weltphänomen idealistisch erklärt, alles Begriffliche der Erscheinungen, Substanz und Accidenz, Eigenschaften, Gestalt und Gröfse, Form und Zweck, Einheit des Ganzen und Vielheit der Teile, zu subjektiven Denkformen erklärt, aber immer noch ein unbekanntes und unbestimmbares Ding an sich übrig gelassen. Seine Nachfolger haben nun auch mit diesem unbekannten Ding an sich aufgeräumt und die ganze Welt aus apriorischen Begriffen erklärt, wie Fichte und Hegel. Aber ihr Versuch widerstrebte allen realistisch gesinnten Geistern und es erhob sich aufs neue die Frage, was das Ding an sich sei. In der vorkantischen Zeit hätten auf diese Frage die einen geantwortet: teils Materie, teils Geist, die andern: entweder Materie oder Geist. Die Materialisten erklärten alles aus der

Materie, die Leibnitzianer aus dem Geist; die gesunde Philosophie nahm zwei Principien zur Hand, Materie und Geist. Auf Kantischem Boden war schon durch die Fragestellung: was ist das Ding an sich, welches sowohl den materiellen als geistigen Erscheinungen zu Grunde liegt, ein Dualismus ausgeschlossen und es handelte sich nur um eine Bestimmung dieses unbekannten x in einem Sinne, welcher sowohl die Erklärung der materiellen als der geistigen Phänomene zuliefs. Eine solche Bestimmung versuchte nun Schopenhauer. Er wollte das Ding an sich weder als etwas Materielles noch als etwas rein Geistiges gelten lassen und von ihm ebenso sehr die Dunkelheit, Unselbständigkeit und Äufserlichkeit der materiellen, als die Helle, Bewufstheit und Innerlichkeit des Geistigen abwehren. Das Ding an sich sollte etwas Mittleres, gleichsam in der Indifferenz zwischen Geist und Materie Schwebendes sein und als dieses Mittlere bot sich ihm der Wille. Dies ist die grofse Entdeckung Schopenhauers. Streng genommen hätte sich nun Schopenhauer mit diesem einfachen Dafs begnügen sollen, er hätte über den Willen nichts weiter aussagen dürfen, da ja auf ihn als Ding an sich die nur für die Erscheinungswelt geltenden Kategorieen keine Anwendung finden. Allein wir erfahren doch Verschiedenes über diesen Weltwillen.

1. Der Weltwille ist ähnlich, wie die Substanz Spinozas eins in sich und das Eine in Allem, er offenbart sich, um in der Sprache Spinozas weiterzufahren, in den zwei Attributen Materie und Vorstellung mit ihren unzähligen Modis. Aber alle diese differenten Modi, alle Vereinzelung als Ding und Subjekt, alle Individualisierung ist nicht nur, wie bei Spinoza, ein vorübergehender, aber immer noch realer Modus, sondern überhaupt unwahr und nichtig, weil alles in Zeit und Raum Erscheinende unwahr ist. Zeit und Raum gilt nur für die Welt der „Erscheinungen“, nicht für das Ding an sich. Hier ist alles raum- und zeitlos und es gibt weder ein Neben- noch ein Nacheinander. Die Erscheinungswelt mit ihrer Vielheit von Elementen, Momenten, ihrem Neben- und Nacheinander verdankt einem eigentümlichen Zauber ihre Entstehung, nämlich der „Magie des Willens“; sie ist der täuschende Schleier der Magie, eitler Schein und Trug.

2. In der Welt der Erscheinungen herrscht ohne Ausnahme das Gesetz der Kausalität, in der wahren Wirklichkeitssphäre aber herrscht die Freiheit. Der Wille ist frei, und in freier Selbstbestimmung setzt sich der Einzelne als hyperempirisches Subjekt sein Dasein und seinen Charakter, von dem er nun in all seinem empirischen Wollen unverbrüchlich bestimmt ist.

3. Der Wille ist dunkel, blind und intellektlos. In purem Unverstand setzt er die Welt, die deshalb auch die allerschlechteste ist.

Die voranstehenden Behauptungen werden also gerechtfertigt:

1. Von allen Kategorieen hat allein die Kausalität reale Giltigkeit. Ihre Giltigkeit erfahre ich unmittelbar an mir selbst, wenn ich auf den innerlichen Gedanken und Entschlufs einer Arm- und Fufsbewegung das äufserliche Bild dieser Bewegung an meinem Körper folgen sehe. Rückwärtsgehend kann ich nun mit Anwendung des eben als wahr erkannten Kausalgesetzes von der Wirkung (z. B. Armbewegung) auf die Ursache: den Willen schliefsen. Die Aktion meines Leibes erkenne ich also als die Aktion meines Willens, der Leib selbst ist objektivierter Wille (?). Wie die sinnliche Erscheinung des Körpers, ist auch die sinnliche Erscheinung der Natur als Objektivierung eines Willens zu erklären.

2. Schon Kant hatte behauptet, jede Handlung sei durch den Charakter und das stärkste Motiv unbedingt bestimmt, andererseits aber fühle sich jeder verantwortlich dafür und halte sich schuldig auch für seinen Charakter. Schuldig könne man sich aber nur für das fühlen, was man frei erwählte; da nun aber diese Freiheit auf empirischem Boden sich nicht finde, so könne sie nur dem hyperempirischen Boden angehören, wo das Ding an sich zu suchen ist. Von hier aus liegt die Folgerung Schopenhauers nahe, dafs im Gebiet des Ding an sich die Freiheit eine grofse Rolle spielt. Um so willkommener mufste eine solche Folgerung sein, als der Wille — das Schopenhauersche Ding an sich — als freiheitsfähige Kraft sich geeignet darstellte, eine solche Folgerung auf sich beziehen zu lassen.

Der Ausflufs der hyperempirischen Selbstentscheidung ist bei Kant das Sittengesetz, bei Schopenhauer der mehr realistisch gefafste Charakter. Wie wir uns das hyperempirische Subjekt näher zu denken haben, erfahren wir weder bei diesem noch bei jenem und bei letzterem vermissen wir das um so mehr, als wir doch alles Individuelle in dem entscheidenden Subjekte fern denken müssen.

3. Dafs der Weltwille blind sei, wird aus den physischen und moralischen Weltübeln bewiesen. Die Erde ist ein Jammerthal, Leiden das Wesen des Lebens und Schmerz die Grundstimmung des Gefühles. Alles Sein ist mit dem egoistischen Triebe der Selbsterhaltung erfüllt, und besonders stark zeigt sich dieser Egoismus im Menschen. Mit grellen Farben schildert Schopenhauer, wie das ganze menschliche Leben mit dieser einen Triebfeder erfüllt ist und der Neid, die Bosheit, die Falschheit, die Begehrlichkeit und Eitelkeit das ganze Wesen des Menschen ausmacht. Ein Macchiavelli, La Rochefoucauld, La Bruyère sind dabei seine Autoritäten, er übertrifft sie aber alle noch durch die Energie einer

systematischen Zusammenfassung und einseitigen Konsequenz, durch den Gemütsanteil und die lebendige Stimmung, welche seinen Beobachtungen einen eigenartigen Reiz gaben.

Der Weltwille bringt durch eine eigentümliche „Magie" den Schein einer räumlich-zeitlichen, aus einer Vielheit einander bedingender Dinge und Zustände bestehenden Welt hervor. Als gleichbedeutenden Ausdruck wählt Schopenhauer auch die Formel: Der Wille „objektiviert sich". Damit ist nicht gemeint, der subjektive Wille schaffe sich eine reale objektive Welt als Ausdruck seines Wesens, sondern eigentlich gerade umgekehrt, der reale Wille „subjektiviere sich", d. h. er übersetze sich in die Sphäre des Intellekts, der subjektiven Anschauung. Objektiv bekommt bei Schopenhauer jenen geradezu umgekehrten Sinn, welchen das Wort bei den Scholastikern und auch bei Cartesius hatte. Nicht als ob er etwa durch das Studium dieser Philosophen auf seine Verwendungsart gekommen wäre, vielmehr ist diese die Folge jenes bekannten Satzes, den er an die Spitze seines Hauptwerkes („Die Welt als Wille und Vorstellung") stellt: „Es gibt kein Objekt ohne Subjekt und kein Subjekt ohne Objekt." Beides ist mit einander unlöslich verknüpft, und daher gibt es auch keinen Willen ohne Vorstellung.

Wille und Intellekt sind von jeher mit einander verknüpft und das eine bildet das Gegengewicht zum andern. Der Wille übersetzt sich immer in der Sprache und Form des Intellektes und „objektiviert sich" zunächst in den Ideen, die wir im Sinne Platos als die Musterbilder gleichartiger Dinge anzusehen haben. Diese Objektivation in Ideen ist stufen- oder gradartig zu denken. Die unterste Stufe ist die anorganische Materie, dann kommen die Organismen und zuletzt der Mensch mit seinem hellen Bewufstsein. Die Vervielfältigung, Vereinzelung und räumlich zerstreute Anschauung der Ideen — z. B. die Anschauung einer Eiche an verschiedenen Orten — ist Sache des Intellektes und vermittelt sich hier durch die Anschauungs- und Denkformen, die dem Intellekte eigen sind und ihn veranlassen, das Eine in Arten, Teile und Eigenschaften aufzulösen.

Die Ideen sind zeit- und raumlos, auch sind wir bei ihrer Betrachtung frei von dem die wahre Erkenntnis trübenden Einflufs des Kausalitätsgesetzes, wir fragen weder nach dem Wo und Wann noch nach dem Warum und Wozu, sondern nur nach dem Was des Dinges.

Der Intellekt soll sich nun von der Vielheit zerstreuter Beispiele zur Einheit der Idee zurückwenden und erheben. Die Betrachtung der Ideen erhebt uns nach Sch. in einen willenlosen und damit schmerzfreien Zustand und begründet die ästhetische

Stimmung; Sache der Kunst ist es, diesen Zustand durch Darstellung der Ideen zu erzeugen.

Man sollte nun denken, je mehr sich der Intellekt zu den Ideen erhebt und je mehr er sich von dem leidenerzeugenden Willen losringt, ein desto glücklicheres Befinden müfste die geistige Bildung herbeiführen, wie es denn auch Ansicht des Aristoteles war, im Denken liege die Seligkeit. Allein umgekehrt behauptet Schopenhauer, mit der Höhe der Intelligenz wachse das Leiden, nicht nur durchschaue man besser die Nichtigkeit alles menschlichen Strebens, die Illusion der Triebe und die Selbsttäuschung der Hoffnung, sondern man werde auch leidensfähiger, empfindlicher und feinfühlender für den Schmerz, was allerdings physiologisch begründet ist.

Das Verhältnis des Intellektes zum Willen bei Sch. ist überhaupt unklar. Einerseits ist das Denken ein Objektivationsphänomen des einen weltdurchwaltenden Willens, also der Wurzel nach eins mit ihm, andererseits aber erhebt es sich in selbständige willensfeindliche Stellung, ohne doch wahre Realität oder Substanz zu werden. Der Intellekt erkennt in steigendem Mafse die Thorheit des Lebenstriebes, wendet sich gegen den Willen zum Leben, tötet ihn und zieht sich damit selbst den Boden unter den Füfsen hinweg.

Schopenhauer versteigt sich zu der nur dem konsequenten Idealismus verständlichen Behauptung, die Menschen brauchten nur einmütig den Trieb zum Leben zu verneinen, um dem Weltprozefs ein rasches Ende zu bereiten. Wie leicht sich so etwas behaupten läfst, da man doch nicht zu befürchten braucht, dafs das Experiment einmal angestellt werde!

Der Weltprozefs nähme so durch den Intellekt sein Ende, wie er durch den Willen seinen Anfang fand. Streng genommen dürfte nach Voraussetzung des Systems weder von einem Anfang noch Ende die Rede sein, da Subjekt und Objekt, Vorstellung und Wille unlösbar miteinander verknüpft sind, und bei einem Weltprozefs weder nach einem Woher noch nach einem Wohin gefragt werden darf.

Über Schopenhauer liegen uns zwei Schriften vor, die eine von Haacke,[1] die andere von Küfsner. Beide haben ihre eigentümlichen Vorzüge neben hervorstechenden Schattenseiten. Haacke sucht ohne kritische Stellungnahme das System objektiv zu begreifen und aus dem intellektuellen und moralischen Charakter seines Urhebers zu erklären.

[1] Der innere Gedankenzusammenhang des Schopenhauerschen Systems. Bunzlau 1888.

Der scharfe Gegensatz zwischen Willen und Intellekt, wie ihn das System Schopenhauers zeigt, ist ohne Zweifel ebenso in dem Charakter desselben begründet, wie sein Pessimismus. Sch. fühlte zwei Mächte in sich, die stets im Widerspruch lagen, einen durchaus egoistischen, genufssüchtigen und unbezähmbaren Willen und einen hellen intuitiven Verstand, der sich über die Gemeinheit der Triebe erhob und das Schöne und Gute zum Inhalt hatte. Dieser Gegensatz drang auch in die ethischen Ansichten ein und veranlafste die schroffe Trennung zwischen dem unsittlichen Egoismus und dem altruistischen Mitgefühl mit dem Nächsten, welches nach den pessimistischen Voraussetzungen des Systems näherhin als Mitleid bestimmt wird. Nicht die werkthätige Liebe, das praktische Wohlwollen, sondern eine rein theoretische Tugend soll den Menschen zum sittlichen machen!

Nicht ganz in dem gleichen Sinne und Grade, wie der Gegensatz von Intellekt und Wille läfst sich die pessimistische Stimmung des Systems aus einer angeborenen Charaktereigenschaft Schopenhauers erklären. Besäfsen wir auch nicht die Nachrichten seiner Freunde, so enthielten doch seine eigenen Schriften Andeutungen genug über die Quelle seiner weltschmerzlichen Stimmung. Selten hat ein Mensch seiner Natur so wenig Zügel angelegt, ohne Scheu und Rücksicht auf die Meinung anderer den Brutalen gespielt, seinen Hochmut und seine Menschenverachtung zur Schau getragen, wie Schopenhauer. Sein Begehren und Streben, die Erwartungen und Ansprüche, die er ans Leben stellte, waren zu hoch gespannt und mafslos, als dafs sie ihre Befriedigung gefunden hätten. Infolgedessen waren die Enttäuschungen, die er machen mufste, so zahlreich und grofs, der Rückschlag, den das Leben dem kecken Mute gab, so heftig, dafs die Seele für immer verstimmt blieb.

Ein christliches Gemüt hätte aus dem Jammer und der Öde dieser Welt sich auf ein jenseitiges Gebiet geflüchtet und dort den Trost gesucht, den es hier nicht fand. Das Christentum ist ganz damit einverstanden, dafs diese Erde ein Jammerthal ist, und es baut auf dieser Wahrheit die Grundforderung der Gottesliebe. Es bediente sich seit Jahrhunderten jener Gründe gegen die naive Genufssucht des weltlich gesinnten Pantheismus, welche Schopenhauer und Hartmann zum Teil mit unbewufster Anlehnung an homiletische Gedankengänge ins Feld führen. Dafs alle irdischen Güter, weder Reichtum noch Genufs und Ehre den Menschen befriedigen, ist eine alte Wahrheit, von der alle Kanzeln widerhallen. Es gibt auch einen christlichen Weltschmerz, wenn man so sagen darf, eine christliche Traurigkeit und Melancholie. Balmes preist sie mit glänzender Schilderung: „Kennt ihr die christliche Traurigkeit, dieses ernste und erhabene Gefühl, das sich auf der Stirne des Gläubigen wie eine schmerzliche Erinnerung eines erlauchten Verbannten abspiegelt, das

die Freuden des Lebens mit der Hindeutung auf das Grab mäfsigt, das mit den Strahlen der Hoffnung das Dunkel der Gruft erhellt, diese so natürliche und tröstliche, so grofse und ernste Traurigkeit, die den Glanz und die Herrlichkeiten der Welt als vergänglichen Wahn von sich stöfst. — Unsere Seele besitzt die Eigenschaften eines Verbannten: sie wird nur von Gegenständen angezogen, welche zur Traurigkeit stimmen, und selbst wenn sie von rauschender Freude begleitet sind, mufs ihnen ein wohlberechneter Gegensatz einen Schein von Traurigkeit verleihen. Wenn die Schönheit nicht auf ihren bezauberndsten Reiz verzichten will, mufs ihren Augen eine Thräne des Grams entquillen, auf ihrer Stirn ein Gedanke des Kummers zucken, ihre Wangen unter einer schmerzlichen Erinnerung erbleichen." Die christliche Trauer ist aber eine Trauer zum Leben, nicht zum Tode, wie bei Schopenhauer; sie spannt unsere Hoffnung und regt unser Streben, anstatt es zu lähmen und allen frohen Ausblick zu entziehen.

Dafs die gegebene Erklärung des Schopenhauerschen Pessimismus zutreffend sei, beweist die systematische Begründung dieser Lebensansicht. Schopenhauer führt alle Übel der Welt auf eine Inkongruenz zwischen unserer Natur und der Wirklichkeit, zwischen den subjektiven Bestrebungen, idealen Wünschen und Erwartungen und den objektiven Weltlagen zurück. Küfsner[1] fafst die diesbezüglichen Ausführungen kurz und gut so zusammen:

„Das Verhältnis, in welchem der Mensch demnach zu der ihm umgebenden Natur steht, und aus dem alle Übel entspringen, ist in physischer Hinsicht das der Inkongruenz seiner physischen Konstitution mit seiner Umgebung; in ethischer Hinsicht das der Inkongruenz seiner sittlichen Kraft mit dem mittelbar oder unmittelbar aus seiner Umgebung und seinen Beziehungen zu ihr entstammenden Unlustgefühle; in intellektueller Hinsicht die Inkongruenz seiner rezeptiven Sinnlichkeit und spontanen Vernunft-Anlagen mit der Unendlichkeit der Objekte seiner Sinnes- und Vernunftthätigkeit."

In einem idealen Zustande würde die Natur weder unsere Gesundheit schädigen noch mit Mühe sich die Nahrung abringen lassen, Genufs und Ehre würden von selbst dem Menschen zufallen und im Geistesleben würde weder Zeit und Raum das wahre Wesen der Dinge verhüllen und das Entfernte verdunkeln noch die Enge des Bewufstseins den Gesichtskreis beschränken. Hier besäfsen wir die Wahrheit intuitiv und wir brauchten nicht von einem Ding zum andern überzugehn.

Es ist nun allerdings Küfsner beizustimmen, wenn er diesen idealen Traum zerstört und als unmöglich darstellt. Wie er richtig betont, liegt

[1] Kritik des Pessimismus, Versuch einer Theodicee. Halle, Pfeffer 1888.

in der Not und im sittlichen Kampfe ein notwendiges Element menschlicher Bildung, mit dessen Verschwinden ein trauriger, unfruchtbarer und lebloser Quietismus die Gesellschaft erfüllen würde. „Die Idee der Sittlichkeit setzt die der Freiheit und des Bewufstseins voraus, sowie die Thatsächlichkeit des bösen Triebes; wo aber die Möglichkeit der Sünde aufgehoben, sei es durch Aufhebung des äufseren Anlasses (Unlust), sei es des inneren Triebes, da gibt es auch keine sittlichen Handlungen als die aus Freiheit entspringende Überwindung des Bösen."

Andererseits aber bezweifeln wir, ob in allen Stücken die Kritik Küfsners berechtigt ist. Der erträumte Idealzustand des Menschen und der Gesellschaft ist nicht durchaus chimärisch, für ein transcendentes Gebiet müssen wir dessen volle Berechtigung aufrecht erhalten: Die Hoffnung ist hier kein leerer Wahn. In einem jenseitigen Zustande ist es nicht undenkbar, wie Küfsner es uns darstellt, dafs zugleich die umfassendste Objektenreihe mit gleichbleibender Deutlichkeit vor Augen stände, und die Unmöglichkeit, nicht mehr sündigen zu können, würde so wenig, wie bei Gott, eine Einbufse der Freiheit bedeuten. Ein solches Leben wäre kein bewufstloses Scheindasein. Sowohl das Wahre des Pessimismus als des Optimismus wäre besser zum Ausdruck gelangt, wenn Küfsner zwischen dem immanenten und transcendenten Gesichtspunkt unterschieden hätte, wenn er ein höheres sittliches Ziel als „die Idee der fortwährenden Entfaltung und Steigerung aller Kräfte des Menschen" und einen höheren Begriff von der Religion als den „des Ausdruckes der idealen Natur des Menschen" zu Grunde gelegt hätte.

Die Darstellungsweise Küfsners ist etwas geschraubt und bleibt wie bei Haacke weit zurück hinter der Klarheit des Philosophen, mit dem sich beide beschäftigen.

6. Lotze.

Unter den akatholischen Philosophen der neuesten Zeit zählt Lotze zu den ansprechendsten Erscheinungen. Er teilt nicht den anmafsenden Stolz der vorausgehenden, alles und besser wissenden Philosophengeneration, sondern war bescheiden in seinen Ansprüchen und Zielen, von positiverer Natur, ein ernster Forscher und Denker, der die Aufstellungen der Vorzeit nicht ohne weiteres beiseite warf. Gleich Trendelenburg und Ulrici verhielt er sich nicht gleich von Anfang an ablehnend gegen alle traditionellen Anschauungen und wenn er im letzten Ergebnis zu wenig annehmbaren Aufstellungen gelangt, so bleibt doch sein philosophisches Schaffen reich an anregenden Untersuchungen und aufklärenden Ideen. Noch mächtiger, als durch seine konservative Tendenz und seinen Gedankenreichtum zieht Lotze durch den Zauber seiner Sprache an. An Glanz, Farben-

reichtum und Vornehmheit der Darstellung wird er von keinem neueren Philosophen übertroffen; Ed. von Hartmann, dessen Schrift über Lotze wir zu besprechen haben, reicht kaum an ihn heran, so sehr er sich bemüht, ihn in Schatten zu stellen und ihn zu ironisieren. Zwar ist der Stil Lotzes das gerade Gegenteil von Einfachheit und geradliniger Entwicklung. Schon äufserlich erweist sich sein Bau als ziemlich verwickelt, jeder Satz ist eine mehrgliedrige Periode und kaum fehlt einmal ein Relativsatz; in der Regel umschliefst eine Periode mehrere Relativsätze und bewegt sich oft durch die überraschendsten Wendungen, gegen deren Ende zu wir häufig in spannende Erwartung geraten, wie sie wohl ausgehen. Aber immer übertrifft er die Erwartung durch die vollendete Eleganz der Lösung. Schon in einem einzelnen Satz erweckt seine Darstellung durch Adjektive und Relative alle möglichen Nebengedanken und noch mehr pflegt eine längere Ausführung über einen Gegenstand so viele Seitenperspektiven zu eröffnen, dafs wir uns nie in einem Punkte verlieren und überall im Mittelpunkt der Weltbetrachtung finden. Es scheint, als wolle Lotze auch für die philosophische Darstellung und Erkenntnis zur Wahrheit machen, was er im Sinne des Leibnitz von den Weltatomen sagt, ein jedes Atom widerspiegle das Universum. So widerspiegelt auch bei ihm jedes Element der Entwicklung die ganze Weltanschauung und wir bleiben immer auf der Höhe universeller Betrachtung.

Durch einen fast zu ungemessenen Gebrauch von abstrakten Substantiven weifs Lotze auch einfachen Wahrheiten ein akademisch vornehmes Gewand zu geben. In abstrakten Substantiven und Prädikaten verdichtet er eine reiche Fülle konkreter Inhaltlichkeit und wandelt dann auf der Höhe von Abstraktion zu Abstraktion, jeder Thatsache durch alle möglichen Wendungen und Spiegelungen folgend und jeden Gedanken durch alle möglichen Voraussetzungen und Folgen entfaltend. Wenn dann unsere Aufmerksamkeit ermüdet, weifs er durch gelegentliche sympatische Beziehungen und subjektive Streiflichter das Interesse zu erregen und die Gedanken wach zu erhalten.

Alle diese Stileigentümlichkeiten zeigt die sogleich folgende erkenntnistheoretische Auseinandersetzung, die wir zugleich als Einleitung den spätern Entwicklungen vorausschicken.

Nachdem Lotze gesagt hat, eine frühere Zeit habe dem Geist einen angeborenen Besitz verschiedener apriorischer Ideen willkürlich zugesprochen, fährt er fort: „Die Willkürlichkeit solcher Ansichten hat der erste Aufschwung unserer nationalen Philosophie [Kant] durch die Annahme begrenzt, dafs allerdings wohl dem menschlichen Geiste eine

Mehrheit angeborener Ideen zukomme, aber nicht solcher Ideen, welche irgend eine Thatsache oder einen einzelnen Zug des Weltbaues enthüllen, sondern nur solcher, welche die allgemeinen Beurteilungsgründe ausdrücken, nach denen unser Denken jeden noch zu erwartenden möglichen Gehalt der Wahrnehmung auffassen und verarbeiten mufs. Aller Inhalt unserer Gedanken komme uns mittelbar oder unmittelbar von der Erfahrung, aber nicht ebenso die Regeln, nach denen wir beziehend, vergleichend, urteilend und folgernd diesen Inhalt verbinden und trennen, von einem zu dem andern übergehen. Ihre Quelle sei nicht aufser uns zu suchen; das Gefühl der notwendigen und unauslöslichen Giltigkeit, mit dem sie unserm Bewufstsein sich aufdrängen, bürge uns vielmehr dafür, dafs sie von dem abstammen, von dem wir uns nie trennen können, von der eigenen Natur nämlich unseres geistigen Wesens. Ausgerüstet mit diesen Weisen der Auffassung stehen wir der Mannigfaltigkeit der Eindrücke gegenüber, welche die Aufsenwelt in uns veranlafst hat; durch ihre Anwendung erst wird die thatsächlich vorhandene Summe der innern Zustände für uns Erkenntnis. So bringen wir, uns eingeboren, die anschaulichen Formen des Raumes und der Zeit jenen Eindrücken entgegen, deren gegenseitige Verhältnisse sich nun für uns in das Nach- und Nebeneinander der sinnlichen Erscheinungswelt verwandeln, so treten wir mit der unabweisbaren Voraussetzung, dafs alle Wirklichkeit auf der Grundlage beharrlicher Substanzen beruhen müsse, an welche sich abhängig und unselbständig die wandelbaren Eigenschaften knüpfen, mit der Gewifsheit ferner, dafs jedes Ereignis durch einen ursächlichen Zusammenhang als Wirkung an seine Vorangänge gebunden sei: mit dieser uns eingeborenen Zuversicht treten wir zur Beobachtung des gegebenen Inhalts hinzu und verwandeln seine Wahrnehmung, indem wir diese Grundsätze unserer Beurteilung auf ihn anwenden, in die Erkenntnis eines durch innerlichen Zusammenhang in sich abgeschlossenen Weltganzen."

Es wäre mifsverständlich, wollte man bei Lotze einen ähnlichen Idealismus voraussetzen, wie er sich etwa bei den Neukantianern findet. Die Erfahrung erhält vielmehr ihr volles Recht. Zum Beweise diene folgende Erwägung (Mikrokosmus II, S. 296). Was frühere Philosophen aufser den obengenannten Kategorieen und Anschauungsformen noch an apriorischen Ideen und selbstverständlichen Axiomen anführten, wird selten „mit der vollen Klarheit einer nicht anders sein könnenden Wahrheit sich aufdrängen", vieles hat nur eine mittelbare Gewifsheit und entspringt dem Zwange der allgemeinen Formen der erfahrbaren Wirklichkeit, welche uns daran „gewöhnt, für selbstverständlich und notwendig zu halten, was wir thatsächlich überall wiederkehren sehen". Dahin gehört z. B. „die Vorstellung von der notwendigen Beständigkeit der Masse und der Unvergänglichkeit des Stoffes". Endlich gibt es ethisch-ästhetische Voraussetzungen, welche nicht ausdrücken, was nicht anders

sein könnte, sondern etwas, was sein sollte, z. B. die „Sehnsucht nach einer höchsten Einheit der Welt". Streng axiomatisch sind nur die Denkgesetze (Identitäts- und Kausalitätsgesetz). Nun ist es aber nicht „der Geist als reiner, von der Erfahrung noch unberührter, dem wir diese Voraussetzungen unserer Beurteilung der Dinge wie fertig uns mitgegebene Werkzeuge verdanken, als hätte er sie als Ergebnis einer Konkordanz zwischen allen den Forderungen seiner intelligenten, ästhetischen und sittlichen Natur gestiftet; vielmehr die wirklichen Erfahrungen selbst sind es erst, die den Geist reizen, allmählich sein Wesen zu entfalten und im Kampf mit den Dingen sich die Kampfweisen zu bilden, die er bedarf. Alle jene Systeme, die da geglaubt haben, den Inhalt der denknotwendigen Wahrheit als eine abgeschlossene vollständige Reihe gleich ursprünglicher Erkenntnisse darstellen zu können, haben in der That vielmehr Reflexionen von sehr verschiedenem Datum gesammelt, die der menschliche Geist im geschichtlichen Lauf seiner Bildung an den Stoff der äufsern Wahrnehmung und an die Schicksale des Lebens zu knüpfen gelernt hat, und unter denen nur wenige Grundsätze sich finden, die sich als ursprünglich ihm angehörige Wahrheiten bezeichnen lassen."

Im folgenden geben wir eine kurze Übersicht über die Naturphilosophie, Psychologie und Metaphysik Lotzes, im voraus bemerkend, dafs seine naturphilosophischen und metaphysischen Ideen viel weniger der Anerkennung wert sind, als seine psychologischen Untersuchungen.

a) Lotzes Naturphilosophie.

Im Bereich der Naturphilosophie huldigt Lotze einer imponierenden mechanischen Weltauffassung und verwirft für das vegetabilische und animalische Leben die Annahme einer Lebenskraft oder einer über der Stoffverbindung schwebenden substantiellen Form. Die „organischen" Stoffe hängen mechanisch zusammen und kein höheres Band umschliefst und keine Kraft bestimmt und erhält den Stoffwechsel und das Wachstum. Der organische Bildungsprozefs wird nicht „durch eine über ihnen schwebende Idee, sondern durch die bestimmte Anordnung der Wechselwirkungen unterhalten werden, die zwischen allen einzelnen Teilen vermöge ihrer bestimmten Lagerung gegen einander obwalten".

„Anstatt eines Bandes, das mit oberflächlichen Windungen die ganze Unzählbarkeit der Teile umschliefst, finden wir daher unzählige Bänder, die je zwei einzelne Elemente des Körpers verknüpfen, und diese Bänder sind nichts als die eigenen Kräfte der Elemente selbst, die es weder bedürfen, von irgend einem höheren Gebote zu der Wirkung erweckt zu

werden, die ihrer Natur eigentümlich ist, noch es ertragen würden, zu einer andern erregt zu werden, die ihr widerspricht."

Ausdrücklich vergleicht Lotze den lebendigen Körper mit einer Maschine, freilich um gleich von Anfang an den grofsen Unterschied zwischen dem Bau der Natur und dem der Kunst hervorzuheben. Bei der Maschine sind es feste, starre und undurchdringliche Massen, „Kräfte zweiter Hand", auf deren Unveränderlichkeit gerade die Sicherheit der Leistung beruht, und dann sind diese Massen äufserlich, nicht durch lebendige innerliche Anziehung verbunden, so scharfsinnig ihre Verflechtung gedacht ist. Im lebendigen Körper aber entfaltet jedes Atom „sich bildend, zurückbildend und verändernd" gegen seine Nachbarn die ganze Fülle jener Kräfte, die ihm eigen sind; ein ununterbrochener Flufs von Wechselwirkungen vermittelt den „durchdringenden" (organischen) Zusammenhang des Ganzen.

„Die unablässige, nicht auf einzelne Momente stofsweise verteilte Wechselwirkung aller Glieder bringt jenen schönen Schein der Weichheit und anmutiger Milde der Entwicklung hervor, mit dem alles Lebendige dem gespenstigen Unzusammenhang in den Bewegungen künstlicher Automaten siegreich gegenübersteht."

Das organische Leben äufsert sich a) in gleichförmigen und b) periodisch wiederkehrenden Bewegungen (Atemholen, Blutlauf, Darmbewegungen) und c) in fortschreitenden Entwicklungen durch eine Stufenreihe vorausbestimmter Zustände und rhythmischer Zurückkehr zum Anfangszustand, wie man es besonders schön am Sprossen und Blühen der Pflanzen bemerken kann. Ähnliche Bewegungsformen, meint Lotze, sehen wir nun den Planetenlauf einhalten, und es könnte sich fragen, ob sich das Problem des Lebens nicht durch Vergleich mit dem Planetensystem erhellen liefse. Die Planeten sind nicht so äufserlich, wie eine Maschine verbunden und bedürfen keines fremden Antriebes Allein sie sind nur durch das Gesetz der Schwere und nicht chemisch verbunden. Die Körperkräfte wirken nur in ihre nächste Nähe durch chemische Verwandtschaft und dadurch ist der Körper sowohl nach aufsen als nach innen gegen unberechenbare Fernwirkungen geschützt.

α) „Wären alle Teile des lebendigen Körpers unmittelbar so durch Wechselwirkungen verbunden, dafs jede kleine Veränderung des einen ihren Wiederhall über die Gesamtheit der übrigen verbreiten müfste, so würde hierin eine reiche Quelle unendlicher Störungen für das Ganze liegen, die ebenso umfängliche Veranstaltungen zu ihrer Ausgleichung forderten."

β) „Die geringe Entfernung, in welcher die chemische Verwandtschaft und die Kohäsion der Körper ihre Wirksamkeit verlieren, umgibt den Körper mit einer Zone von Gleichgiltigkeit, während dieselben Kräfte seine eigenen sich berührenden Teile mächtig genug zusammenhalten, um selbst der wirklich andringenden Gewalt Widerstand zu leisten. Während daher das lockere Gefüge eines Sternensystems mit einer bewundernswürdigen Empfindlichkeit die Veränderungen des übrigen Weltalls in seinen eigenen Veränderungen abspiegeln würde, kehrt der lebendige Körper hierin von derberer Natur, auch nach grofsen Schwankungen in die frühere Lage seiner Teile zurück und bietet uns dadurch den Anblick einer sich gleichbleibenden und doch nicht starren, sondern beweglichen Gestalt."

Diese Unvergleichlichkeit des organischen Lebens mit mechanischen Vorgängen auch der entwickeltsten Art scheint nun doch für das Vorhandensein einer den Stoffwechsel leitenden und gestaltenden Kraft in irgendwelcher Form notwendig zu sprechen, um so mehr als die Erklärung des Entstehens und Vergehens der Organismen der mechanischen Theorie fast unüberwindliche Schwierigkeiten bereitet. Allein auch diese Schwierigkeiten sucht Lotze, einer im Herzensgrunde ihm doch fremden Weltanschauung allzu wohlwollend und allzu diensteifrig aus dem Wege zu räumen. Einen ersten Keim (ein Protoplasma) vorausgesetzt sei es nicht so undenkbar, dafs sich dieser durch Spaltung vermehrt, wie es ja empirisch bei einfachen Organismen noch immer vorkomme, und seine Glieder in irgendwelcher geometrischer Richtung entweder in Axen- oder Strahlenform verteilt hätte. Sobald einmal eine Mannigfaltigkeit von Stoffen irgendwelche Gleichgewichtslage angenommen habe, seien die neu hinzutretenden Stoffe durch die feste Lage der einzelnen Teile gebunden und müssen sich dem Gesetze des Ganzen fügen.

„Nicht überall setzt sich schon an den Krystall der neue Niederschlag des gleichen Stoffes an, sondern die Kräfte des schon Gebildeten zeichnen den spätern Teilen Ort und Form ihrer Anlagerung vor und erhalten im Wachstum die ursprüngliche Gestalt oder doch das ursprüngliche Gesetz ihrer Bildung"

Dafs durch zufälligen Zusammentritt von Atomen ein haltbares und lebensfähiges Gebilde entstehe, sehe unwahrscheinlicher aus, als es in Wirklichkeit sei. Wenn man mit Hilfe der Wahrscheinlichkeitsrechnung die annähernde Unmöglichkeit eines solchen Geschehens erweisen wolle, berücksichtige man nicht, dafs von selbst alle jene Stoffkombinationen wegfallen, welche lebensunfähige Gebilde ergeben. Eine solche Ausscheidung bewirke

der Naturlauf von selbst, wie er ja auch überall auf Auslese des Besten und Kräftigsten dringe.

Um das Zerfallen des Körpers zu erklären, wenn der Tod eintritt, bedürfe man nicht der Annahme einer entweichenden Lebenskraft, die nunmehr die Stoffe ihrem selbsteigenen Walten und Wirken überläfst und aufhört, ein „Zügel“ zu sein, der sie in die bestimmte lebenerhaltende Richtung zwang. Die Ursache des Zerfalls liege in einer Abnutzung oder Zersetzung eines Teiles des lebendigen Körpers, welchem der übrige Körper nicht mehr genügenden Widerstand entgegensetzen könne. Wenn der gesunden Elemente noch genug vorhanden sind, um die lebendige Bewegung der Säfte zu erhalten, das Unbrauchbare zu entfernen und die Zellen neu zu bilden, bedürfe es keiner heilenden Lebenskraft und wenn einmal die lebendige Bewegung aufhöre, erkläre sich die allgemeine Zersetzung durch den freiwirkenden Chemismus der sich überlassenen Elemente.

Ist nun dadurch wirklich das Problem des Lebens gelöst? Ich brauche diese Frage nicht zu verneinen, denn diese Antwort schwebt jedem auf der Zunge. Die Entstehung des ersten Keimes vermag Lotze sowenig zu erklären, wie Du Bois-Reymond, und damit hat er auch das organische Leben nicht erklärt. Lotze erkennt dies auch an; er weifs wohl, dafs das Leben aus einer höhern Quelle fliefst als aus dem Sichdrängen und Sichstofsen, der Verbindung und Mischung der Stoffe. Nicht nur unterscheidet er klar und deutlich zwischen dem äufsern Mechanismus und dem innern im letzten Grunde unableitbaren und nicht analysierbaren Leben, sondern weist auch dem Mechanismus eine ganz untergeordnete dienende Stellung an. Doch ehe wir darauf eingehen, müssen wir einen Blick auf Lotzes Psychologie werfen.

b) Lotzes Psychologie.

1. Bei der Hochachtung Lotzes für den Mechanismus und vollends bei seiner Hochachtung vor Herbarts Psychologie ist es doppelt anerkennenswert, wenn er auf dem Gebiet der Seelenlehre alle mechanische Auffassung von Anfang an abweist. Sowohl gegen Kant als gegen Herbart beweist er den substantiellen Charakter der Seele, welche in einer Vielheit von Thätigkeiten ihre Identität bewahrt. Die Einheit des Selbstbewufstseins, welches als „denkendes Ich“ alle ihre Denkakte begleitet und zusammenfafst, ist keine blofse Erscheinung, wie Kant will, und die Idee dieser Einheit hat keine blofs regulative, sondern auch konstitutive Bedeutung. Wenn ich mir auch nur als eins erscheine, so ist schon die Thatsache, dafs ich mir erscheine,

genügend, um auf den einen Grund zu schliefsen, welcher Erscheinungsobjekt und Erscheinungssubjekt zusammenfafst. „Nicht darauf kommt es an, als was ein Wesen sich selbst erscheint; kann es überhaupt sich selbst, oder kann anderes ihm erscheinen, so mufs es notwendig in einer vollkommenen Unteilbarkeit seiner Natur als Eines das Mannigfache des Scheins zusammenfassen können."

Die mechanische Auffassung möchte das Seelenphänomen auf ähnlichem Wege entstehen lassen, wie eine Resultantenwirkung. Aus zwei Bewegungen entstehe nach dem bekannten Lehrsatze der physischen Mechanik eine verbindende dritte und so sei es auch in der Seele, nur dafs zu ihrer Bildung eine gröfsere Mannigfaltigkeit von Bewegung erfordert werde. Allein dieser Vergleich übersieht, dafs zwei Kräfte sich nur in einem schon vorhandenen Körper als Durchschnittspunkt einigen können, aber nicht einen solchen Einheitspunkt erst schaffen. Ebenso unmöglich ist es, mit Herbart das Bewufstsein aus dem Vorstellungsmechanismus, aus besonderen Helligkeitsgraden der Vorstellungen zu erklären. Eine Summe besonders heller Vorstellungen für sich ist noch keineswegs jene Einheit, welche die Vorstellungen als ihre weifs und behandelt.

Herbart verselbständigt die Vorstellungen und macht die Seele zum blofsen Schauplatz — nicht einmal zum Zuschauen —, zum blofsen Rahmen — nicht einmal zum tragenden und bedingenden Boden —, innerhalb dessen sich die Vorstellungen bewegen und dies im Widerspruch mit seiner Grundannahme, wonach die Vorstellungen die Selbsterhaltungen der Seele gegen fremde Realien darstellen, also doch ein Leiden und Wirken der Seele voraussetzen. Allein die Seele soll nun einmal eine einfache veränderungs- und leidenslose Qualität sein, weil nur so ihre Einheit gewahrt werde. Als ob die Einheit eines Wesens eine Mannigfaltigkeit verschiedener Zustände und Thätigkeiten ausschlösse! Mit Recht sagt dagegen Lotze, es sei gerade das Wesen der Seele sich zu entwickeln und sie sei eher als eine Idee zu definieren, welche ihren Inhalt durch verschiedene Formen der Entwicklung zweckvoll entfaltet und eine Vielheit von Momenten zu einer sinnvollen Harmonie verbindet, denn als eine starre Substanz oder Qualität. Nur ein planloses Anderswerden sei durch diese Idee und das in ihr enthaltene Gesetz der Entwicklung ausgeschlossen. Freilich greifen die äufsern Eindrücke nicht in systematischer Ordnung in sie ein und die durch diese Eindrücke bedingten Rückwirkungen der Seele seien nicht durchaus folgerecht. Allein abgesehen von der Frage, ob jene Eindrücke

zufällig seien, liege schon Ordnung genug darin, dafs die Denkgesetze den Wahrnehmungsinhalt in einen festbestimmten logischen Zusammenhang bringen, in welchem das Mannigfaltige und Veränderliche der Erscheinungswelt sich nach den Gesichtspunkten des Gleichen und Ähnlichen (Identität), Abhängigen und Bedingten (Kausalität) verteilt. Gerade das sei der Sinn der vielverhandelten und rätselhaften Enge des Bewufstseins, dafs nicht alles Mögliche zugleich die Aufmerksamkeit fesseln kann, sondern dafs eine beziehungsreiche Zusammenordnung und Verbindung nötig ist. Die Enge des Bewufstseins hänge weder von den Helligkeitsgraden der Vorstellungen noch von ihrer Kontrarietät ab, wie Herbart will. Ein ganz intensiver Eindruck kann unbewufst bleiben, wenn die Aufmerksamkeit irgendwo anders hingerichtet ist, also der Eindruck nicht etwa durch eine intensivere Vorstellung, sondern die den nötigen Helligkeitsgrad erst verleihende Aufmerksamkeit „gehemmt" ist. Die Helligkeitsgrade sind nicht so verschieden und berechenbar, wie es die Seelenmechanik Herbarts voraussetzt. Eine Vorstellung ist entweder klar oder nicht, klar aber ist sie nicht durch ein mehr oder weniger intensives, sondern ein extensives Wissen um sie, eine hinreichende Vollständigkeit ihres Inhaltes und Offenliegen aller ihrer Teile und Beziehungen. — Ferner schliefst eine Vorstellung nicht notwendig die ihr konträr entgegengesetzte aus, vielmehr liegen sich die konträren Begriffe weifs und schwarz, grofs und klein, positiv und negativ viel näher, als A und ein beliebiges non A und ziehen sich deshalb sogar an.

Wichtiger für die Erklärung der Bewufstseinshelle ist der Wert einer Vorstellung, der Wert, den nicht etwa die Vorstellung an sich hat, sondern den ihr unser Interesse gibt. Allein ausschlaggebend ist das subjektive Interesse nicht, nur für die tierische Aufmerksamkeit bietet es einen genügenden Grund, der Wert aber vermag einen ausgedehnteren Gesichtskreis zu umspannen, sofern alles von demselben logischen Gesetzeskreis umspannt wird. Wohl ordnet auch die tierische Seele die Eindrücke nach zeitlichen und räumlichen Gesichtspunkten, fafst das Ähnliche zusammen und erwartet vom Ähnlichen Ähnliches, nur dafs diesen seelischen Gebilden das feste Gepräge mathematischer und gesetzlicher Notwendigkeit fehlt.

2. Ganz in scholastischem Sinn betont Lotze den Unterschied eines höhern und niedern Erkennens und findet das Auszeichnende der höhern Allgemeinvorstellungen, Begriffe genannt, in dem Nebengedanken einer „gesetzgebenden Regel, durch welche die einzelnen Züge des Allgemeinen nicht nur als

eine thatsächliche Verknüpfung, die in vielen Einzelnen sich wiederholt, sondern als ein zusammengehöriges Ganzes erscheinen, in ihrer Verbindung durch den unteilbaren Sinn des Wesens verbürgt, dessen Bild sie sind. Es kommt wenig darauf an, wie ausgebildet unser Wissen um den Grund und die Bedeutung dieser Zusammengehörigkeit ist; dafs sie überhaupt von uns gefühlt wird, und dafs wir die blofse Summe vereinigter Merkmale, welche uns der Vorstellungslauf an sich bietet, in den Gedanken eines Ganzen verwandeln, scheidet hinlänglich unsere Auffassung von dem blofsen Bilde selbst. Diese Verwandlung aber vollzieht beständig auch das ungeübteste Denken, wenn es einen Namen der Sprache ausspricht; noch mehr, wenn es dem Namen den Artikel voranschickt und das Wahrgenommene als irgend ein Das bezeichnet, hat es schon kräftig genug und unverkennbar diese Vereinigung der zusammengestellten Züge des Bildes in den Gedanken eines innerlich unteilbaren Ganzen vorgenommen."

Eine einfache sinnliche Wahrnehmung findet, dafs die Gegenstände bald diese Eigenschaften haben und Thätigkeit ausüben und bald eine andere, daher liegt der Gedanke nahe, das Grün der Bäume, das Schreien der Tiere etc. etc. von diesen Wesen abzutrennen und bei Gelegenheit wieder zu verbinden. „Solche Trennungen und Verbindungen der Vorstellungen sind das, was wir denkend in der Form des Urteils ausdrücken, aber wir sagen im Urteile mehr, als sie selbst enthielten. Indem wir vom Baume sagen, er sei grün, fassen wir ihn unter der Form eines selbständigen Dinges, an dem die Farbe in jener Weise veränderlich und abhängig hafte, in welcher überhaupt Eigenschaften ihren Trägern zukommen. Dieses mitgedachte Verhältnis zwischen Ding und Eigenschaft ist der Grund, auf welchen wir jene eigentümliche Verknüpfung unserer Vorstellungen zurückführen." Ebenso wenn wir das Urteil aussprechen: ein Körper stöfst uns, so enthält „dieses Urteil mehr als die blofse Wiederholung der Thatsache, dafs beide Eindrücke sich in uns zu folgen pflegten. Indem es den Körper als die thätige Ursache, den Stofs als die Wirkung bezeichnet, führt es das Zusammensein auch dieser Verbindung der Vorstellungen auf einen inneren Grund ihrer Zusammengehörigkeit rechtfertigend zurück."

Ebenso erhebe sich der Schlufs über die einfache Erwartung, Hoffnung und Befürchtung durch den Nebengedanken eines allgemeinen Gesetzes, einer Notwendigkeit, welche den Mittel- mit dem Ober- und Unterbegriff verknüpft.

Über die Denkgesetze gibt Mikrokosmus II, S. 298 ff. und über die Definition eines Begriffs durch Gattung und artbildende Merkmale (differentia specifica) II, S. 289 ff. und 147 f. sehr anregende Erörterungen, von denen hier einige Bruchstücke folgen.

a) Jeder, heifst es II, 302, wird den Satz der Identität dahin deuten, dafs a stets a, blau stets blau, ein Ding stets dieses Ding bleiben werde, und man werde in dieser Identitätsvorstellung nicht beirrt, wenn dieses Ding sich ändere, bald ruhe, bald wirke, blühe oder verwelke. Sobald nun aber die beginnende Reflexion der Widersprüche bewufst werde, welche hierin liegen, gerate sie nicht selten [gemeint ist Herbart] in den entgegengesetzten Fehler. „Sie sucht in dem allgemeinen Satze Aufklärung über die Natur der Dinge, die nicht in ihm liegen, sondern nur durch eine vorsichtige und richtige Anwendung aus ihm zu gewinnen sind. Dann möchte sie alle Möglichkeit des Werdens, der Veränderung, des Handelns als widersprechend leugnen; als ob der Satz der Identität verböte, dafs etwas werde, oder Veränderliches da sei, da er doch nur behauptet, dafs Werdendes, so lange es werde, nur werde und nicht sei, Veränderliches aber für unveränderlich zu halten nicht angehe. Gleich unausgebildet sind unsere Vorstellungen von dem ursächlichen Zusammenhange. Bald dehnen sie sich zu dem widersinnigen Gedanken, dafs alles, nicht nur die Veränderung des Bestehenden, sondern auch das ursprüngliche Bestehen Ursachen bedürfe und diese ins Endlose hinaus deren neue; bald läuft nebenher die Vorstellung eines Zufalles, der einzelnen gestattet, ursachlos zu geschehen. Wo wir sicher zu sein glauben, keine innere Regsamkeit voraussetzen zu dürfen, da suchen wir äufsere Gründe der Veränderung; wo wir jene Regsamkeit vermuten können, suchen wir gar keine, sondern dann scheint das Geschehene sich von selbst zu verstehen. Und da uns das Innere der Dinge hinlänglich unbekannt ist, so können wir uns dieser letztern Freiheit fast überall bedienen. Die grofse Menge der intransitiven und der reflexiven Zeitwörter ist ein sprechender Beleg für die Ausbildungshöhe unserer gewöhnlichen Kausalbegriffe; die Pflanze wächst und die Wolken ziehen, es wird kalt, die Luft bewegt sich und die Nebel senken sich.“

b) „Jede Definition, die das unmittelbar Gegebene durch sein innerliches Bildungsgesetz zu bestimmen sucht, schiebt nur, wenn sie auf die allgemeine Art oder Gattung zurückgeht, den gröfseren Teil der auszuführenden Arbeit als einen schon ausgeführten zur Seite. Sie beruft sich darauf, der natürliche Mechanismus des Vorstellungsverlaufes werde in jedem Bewufstsein verständliche und anschauliche Bilder dieses Allgemeineren bereits erzeugt haben, von denen sie nun ausgehen will, um durch Hinzufügung der letzten unterscheidenden Merkmale das specielle Bild des besondern Inhaltes zu vollenden, von dem die Rede sei, eigentlich

jedes der allgemeinen Merkmale des ersteren einer besonderen und eigentümlichen Modifikation bedürfen, um als Merkmal des letzteren auftreten zu können. Aber anstatt dieser selbst für die Wissenschaft unerfüllbaren Aufgabe mufs sowohl die logische Definition als der gemeine Gebrauch des Denkens sich begnügen, einen oder wenige charakteristische Züge des Menschen hervorzuheben, die ihn von andern Arten der Tiere unterscheiden, die Verbindung dieses Zuges aber mit den übrigen Eigenschaften bleibt ebenso sehr einem unklaren Gesamteindruck überlassen, wie die Bedeutung des höheren Begriffes, vom Tiere, ursprünglich einem solchen überlassen blieb."

In der systematischen Weltbetrachtung gelangen wir dazu, die vorhandene Mannigfaltigkeit unter immer höher und höher liegende Begriffe einzuordnen, wir stellen Naturreiche, Klassen, Gattungen, Geschlechter, Familien und Arten auf. Das Grundverhältnis ist die Gattung und die Art. Zu der Annahme einer Art- oder Gattungsnatur veranlafst uns das gleichartige Verhalten verschiedener Einzelwesen, welche unter diesem Gesichtspunkt wenigstens zu einem gemeinsamen Kreise gehören, so verschieden sie sonst sind. Dieser Gattungscharakter wird bestimmter, je ähnlicher sich die Dinge sind und unbestimmter, je ferner sie sich stehen, Tier und Mensch z. B. verbindet der animalische Charakter, Mensch und Mensch aber schon eine bestimmtere Gattung. Dieses durch die Logik gebotene Verfahren nun verleitet uns leicht zu falschen Konsequenzen. Wir suchen in den mehr oder wenigen verwandten Dingen ein mehr oder weniger Allgemeines, eine Form oder einen „Stoff", der durch specifisch gestaltete Bedingungen gerade zu diesem oder jenem Ding sich gestaltete. Die weniger allgemeine, die bestimmtere Form ist die nähere (specifische) Determination eines allgemeineren, das sich zuletzt zu dem allgemeinsten und inhaltsärmsten Begriff eines schlechthinigen Seins verflüchtigt. Dieses allgemeine Sein nun erscheine, meint Lotze, gleich dem rohen Marmorblock, aus dessen stoffgebender Festigkeit später hinzukommende Bedingungen konkretere Gestalten erzeugen. Echt nominalistisch meint Lotze, nicht das Allgemeine sei vorher und werde dann zum Einzelnen bestimmt, sondern nur das Einzelne sei, und führt dies besonders hinsichtlich der Seele näher aus. Die Seelen sind „ursprünglich verschiedene Wesen und besitzen neben der Ähnlichkeit, sich in gleichartigen Formen des Ausdrucks zu bewegen, eine unbegrenzte Unähnlichkeit des Inhaltes, für welchen sie diese Arten der Äufserung benutzen."

„Unaufhaltsam fällt diese schiefe Vorstellungsweise von einer noch unbestimmten Substanz dahin, die wie ein allgemeines Gerinnungsmittel

vorangehe, um den später kommenden Inhalt, welcher er auch sein möge, zu haltbarem Dasein zu verdichten; wir müssen zu der Anerkennung zurückkehren, daſs eben unmittelbar der lebendige Inhalt selbst es ist, der durch seine eigene specifische Natur die Fähigkeit des Wirkens und Leidens, die Eigenschaft der Substantialität gewinnt, und der dann für ein unbehutsames Denken den Schein gibt, als verdanke er diese Form des Daseins nicht sich selbst, sondern einem in ihm liegenden Kern allgemeiner Substanz."

Dem psychologischen Problem in Lotzescher Form tritt eine Schrift näher, die wir mit Freude zur Anzeige bringen. Es sind „Die ewigen Rätsel", Vorträge von Rud. v. Wichert, Oberstlieutenant z. D. (Halle, Pfeffer 1889. 112 S. 8°). Es ist sehr erfreulich, wenn Männer, welche kein Zwang des Berufes zu philosophischen Studien antreibt, metaphysischen Problemen ihre Aufmerksamkeit und Beobachtung schenken. Die eigentümliche Auffassungs- und Betrachtungsweise, die sie sich innerhalb ihres Berufes erworben haben, kann dem philosophischen Studium nur ersprieſslich sein, die Gesichtspunkte werden bereichert und die Beleuchtung eine eigenartig frische und neue sein. Eine solche Erscheinung ist doppelt erfreulich, wenn sich ein entschiedenes Talent mit bescheidenem Bewuſstsein verbindet. Denn nur gar zu häufig schmeicheln sich solche, die Dilettanten in der Philosophie sind und es bleiben, mit einer eingebildeten Weisheit und Klugheit sonder gleichen, sie verrennen sich leicht in einseitige Grundsätze, verbohren sich in Lieblingsideen, werden intolerant, gegen andere Ansichten und Systeme ungerecht, und verlieren die notwendige Bescheidenheit, welche jedem von selbst sich nahe legt, der die widersprechenden Möglichkeiten verschiedener Lösungen schwieriger Probleme vor den Augen sah. Wichert ist nicht so rasch fertig, und ohne Eklektiker zu werden, weiſs er von verschiedenen Seiten sich Aufklärung und Anregung zu verschaffen. Dazu kommt die gute Form seiner Darstellung. Mit seltener Klarheit und Durchsichtigkeit der Ausführung verbindet sich in seinen Vorträgen eine einfache, aber anziehende Schönheit der Sprache und ein gemessenes Urteil.

Wichert gesteht selbst, daſs er sich Lotze zum Führer erwählt habe, er beweist sich aber als völlig selbständigen Schüler Lotzes. In manchen Fragen schlieſst er sich Wundt, Liebmann, Helmholtz, Ulrici an. Freilich berühren diese Fragen nur die Peripherie der Kernanschauung, die im Grunde Lotzesch ist. Wichert stimmt mit Lotze überein in jenen eigentümlichen Lehren, daſs die Atome beseelt sind und die Wechselwirkung der Atome nur auf dem Hintergrund einer umfassenden intelligenten Welteinheit verständlich ist (Occasionalismus). Mit Lotzeschen Gründen kämpft er gegen den Wundtschen Seelenmaterialismus, überhaupt gegen die monistische Verbindung psychischen und physischen Seins. Wenn der moderne Monismus ein und dasselbe Substrat als Träger

materieller und seelischer Funktionen erkennt und das Selbstbewufstsein aus einer Aneinanderreihung und Verbindung konstanter Vorstellungen und Empfindungen erklärt, so widerspricht dem Wichert mit den oben berührten Argumenten Lotzes, 1. weil zwei oder drei Bewegungsimpulse, sofern sie nicht innerlich geeint, sondern aufser einander sind, wohl sich zu einer dritten Resultanten verbinden liefsen, in dieser aber verschwinden, während die psychischen Prozesse, z. B. die Vorstellungen von grün und rot, ungemischt sich erhalten, obwohl ein Bewufstsein sie umfafst, 2. setzte eine solche materielle Bewegungskombination ein Objekt voraus, in welchem sich vorher zerstreute Bewegungen vereinigen lassen. Dafs sich 3. die Seele überhaupt erscheine — diese Reflexion, Umbiegung der Seelenthätigkeit — und dafs sie zwei Vorstellungen zu unterscheiden vermöge, beweise ihre Einheit.

Wir wollen hier die Gründe des hl. Thomas für die Seeleneinheit zur Vergleichung anführen. Schon vor Thomas, beziehungsweise vor Aristoteles war die Seeleneinheit gefährdet und nur unbedeutende Nuancen unterscheiden die alten Bestreiter der Einheit von den modernen. Man sagte 1. wie Wundt: nur Gleiches kann Gleiches bewegen, der Körper den Körper, die Wärme die Wärme u. s. w., nicht aber eine immaterielle Seele den materiellen Leib (I, 9. 75, 1). 2. Nur Gleiches kann Gleiches erkennen, die Seele mufs gewissermafsen alles sein, Stein, Feuer, Baum u. s. w., um diese Dinge zu erkennen (I, 9. 84, 2), endlich 3. die Seele setzt sich aus einer intellektiven, animalischen und vegetativen Einzelseele zusammen (Plato s. I, 9. 76, 3. contra g. II, 58). Hierauf erwidert nun der hl. Thomas: 1. Das Materielle ist aus sich bewegungs- und leblos und empfängt das Leben erst von immateriellen Principien. Leben zeigt sich vornehmlich im Erkennen und Bewegen (cognitio et motus) — ein bedeutsames Zugeständnis —, dieses Leben geht im Körper von der Seele, in der ganzen Natur von Gott aus (I, 9. 75, 1). 2. Wenn die Seele ein Ding wäre, würde sie wohl dieses, aber nichts anderes erkennen, wie wenn meine Zunge sauer infiziert ist, nichts Süfses empfindet (l. c. art. 2). Enthält die Seele aber die Dinge oder ihre Ähnlichkeiten in sich selbst, dann bedarf sie der äufseren Objekte nicht mehr (I, 84, 2). Wohl mufs die Seele gewissermafsen alles werden, nicht aber sein, sie mufs potentiell auf die Ähnlichkeiten der Dinge angelegt sein (oportet quod sit in potentia ad rerum corporearum similitudines). Gerade darin besteht die Natur des Immateriellen in höherem Sinne, dafs es in der Einheit seines Wesens alles umfafst und dafs es das Immaterielle an den Dingen, ihre belebende Form in sich abbildet. Je immaterieller und selbständiger (I, 75, 2 u. 3) etwas ist, desto mehr erkennt es und wird es erkannt (I, 84, 2). Allein auch in den niedern Stufen des Immateriellen befafst 3. die Form die Teile in einer wirklichen Einheit, zu einem einheitlichen Sein. Nun heifst es aber ab eodem habet aliquid esse et unitatem. Unum enim

consequitur ad eus (contra gent. II, 58). Wenn der Körper von der anima intellectiva belebt wird, mufs er also von ihr auch die Einheit erhalten, beständen aber verschiedene Seelen nebeneinander, dann würde die Einheit zerrissen (l. c.). Man erinnert sich bei dieser Argumentation an die Gründe, welche man für die Einheit Gottes in der Welt und des Regenten in der Gesellschaft anführt. 4. Nachdem der hl. Thomas noch kurz die zwei entgegengesetzten Möglichkeiten beseitigt hat, dafs die höheren Seelen (anima sensitiva und intellectiva) je als Accidenzen zur niedern hinzutreten oder dafs die höhere Seele den Körper und die niedern Seelen als Instrument gebrauche, bringt er den beachtenswerten Hauptgrund, den auch Dante in seiner divina comedia anführt (purg. IV, 1. 10), nämlich ein Akt hemme in der Seele den andern, deshalb müssen die Thätigkeiten von einem Princip ausgehen. Über diesen Punkt hat sich Dr. Pfeifer in diesem Jahrbuch III, 473 eingehend verbreitet.

Wenn wir nun mit den eben angeführten Beweisen des hl. Thomas diejenigen Lotzes und Wicherts vergleichen, sehen wir, dafs hier ein neues Moment in der mathematisch-mechanischen Betrachtung mitspielt. Die Möglichkeit eines mechanischen Verhaltens der Seele und ihrer Thätigkeiten wird schärfer ins Auge gefafst. Diese Betrachtung begegnet uns nochmals bei der Behandlung der Freiheit (S. 96). Hier heifst es, bei mechanischen Impulsen kommen diese alle zugleich im Resultat zur Wirkung, während der Wille einen bestimmten Impuls auswähle.

Wichert betont mit Recht stets „die Inkommensurabilität der mechanischen und psychischen Gesetze“, die Verschiedenheit und den Gegensatz des materiellen und geistigen Seins, welchen der Monismus verwischt.

Wir wollen hier nicht näher auf die Frage eingehen, ob sich Wichert hiermit nicht über Lotze erhob und aus seinem Anschauungskreis zu Gunsten eines entschiedenen Dualismus sich entferne, sondern nur seine Begründung der Freiheit anführen. Wer den Menschengeist gleich einem Körperatom mechanisch bestimmt sein läfst, macht den Menschen, meint Wichert, zu einem Automaten, zu einem Rädchen in der Weltmaschine; mit Recht heifst das Wichert eine grauenerregende Weltanschauung, welche die Geschichte „zu einem Spiel mit Puppen“ herabwürdigt, ohne dafs abzusehen wäre, zu wessen Belustigung.

Die Deterministen berufen sich wohl auf die unumstöfsliche und ausnahmlose Giltigkeit des Kausalitätsgesetzes. Mit Recht hält dem Wichert entgegen, dafs eine noch sicherere Instanz, als die Denkgesetze der Identität und Kausalität, das Selbst-

bewufstsein sei, welches uns ein sittliches Sollen und Können lehrt. Wenn uns eine innere Stimme zuruft: „du sollst das Gute thun und das Böse lassen“, so ist auch zu erwarten, dafs wir dieser Stimme Folge leisten können und dafs dem Sollen ein Können entspricht. Wir können das Gute und Ideale erstreben und verwirklichen rein um seiner selbst willen, ohne dafs ein mechanisch nötigender Nützlichkeitsgedanke dazwischen träte. Wir sind in unserem Wollen nicht abhängig von der gröfseren oder geringeren Stärke motivierender Vorstellungen, sondern wir selbst können einer Vorstellung in freier Wahl einen Wert beilegen, den sie an sich nicht hat, besonders ist dies notwendig, wo die viel feineren und zärteren Motive höherer Sittlichkeit brutalen Naturtrieben gegenüberstehen. Ganz treffend erinnert Wichert an das analoge Verhältnis unserer Aufmerksamkeit zu den sich um die Bewufstseinschwelle drängenden Vorstellungen (siehe oben S. 291).

„Ein Unterschied zwischen starken und schwachen Motiven ist ebenso sinnlos, wie einer zwischen starken und schwachen Vorstellungen. Die Vorstellung des Donners ist nicht stärker, als die des Flötentons, die des Sonnenlichtes nicht stärker, als die des Mondscheines. Ebenso ist das Motiv zu einer Reise um die Welt nicht stärker, als das zu einem Spaziergang, oder das Motiv, jemand umzubringen, nicht stärker, als das, ihm das Leben zu retten.“

Man könnte nun freilich hier einwenden, dafs der Wert, den die Seele einem zwar schwächeren, aber höheren Motive verleiht, der Ausdruck einer höheren Wertschätzung und zarteren Gefühles, damit aber einer höher bestimmten und feiner veranlagten Seelennatur sei. Die Natur aber könne sich niemand selbst geben. Ohne das Gewicht dieses Einwandes vollständig heben zu wollen, möchte der Referent auf einen Versuch aufmerksam machen, den er an einem anderen Orte gegen diesen Einwand gemacht hat.

„Die Scholastik, habe ich im Phil. Jahrb. II, 187 ausgeführt, sieht die Wurzel der Willensfreiheit in der Indifferenz des Vernunfturteils. Der Verstand steht allen möglichen Willensobjekten in gleicher Weise gegenüber und bevorzugt an sich keines derselben. So ist es dem Willen freigestellt, sich zu was immer für einer Thätigkeit hin zu bewegen.

Gegenüber dieser Fassung könnte man den Einwand erheben, dafs allerdings der Intellekt sich zu allem in gleicher Weise verhalte, allein eine Entscheidung erfolge doch nicht willkürlich, vielmehr folge der Wille dem stärkeren Gewicht. Wenn ich mich nicht täusche, läfst sich diesem Einwand entgehen, wenn man die Freiheit tiefer auf den Willen, bezw. die Seelennatur selbst zurückführt. Ich finde für diese Vertiefung einen

Anknüpfungspunkt in S. Th. I, qu. 19, a. 1. In der hier gegebenen Bestimmung des Willens scheint uns ein tiefer Sinn zu ruhen. Die Seele kann sich zur Form von allem machen. Gott, die Gesellschaft, die Natur und Sinnlichkeit kann die intellektuale Form werden, nach der sie strebt. Man kann die Seele die reine Möglichkeit wie Gott die reine Wirklichkeit nennen und hierauf die Freiheit begründen. Freilich um den Vorwurf zu beseitigen, dadurch werde die Seele mit der Materie auf eine Stufe gestellt, mufs sogleich beigefügt werden, dafs die Seele zugleich auf alles und zwar nach der richtigen Ordnung angelegt und hingeordnet ist, dafs sie die Keime und Samen der Formen enthält, zu denen sie sich bildet. Daraus erklärt sich denn erst die volle Freiheit. Wenn nämlich der Wille sich für niedere Güter entschieden hat, reagiert dagegen das höhere Bewufstsein oder die höhere Anlage. Gegenüber dem rohen Drang der niedern Triebe spricht die Vernunft mit den schwerwiegendsten Gründen für die feineren Triebe, und zwischen beiden hat der Mensch die Wahl."

DIE GRUNDPRINCIPIEN DER NATURPHILOSOPHIE.

VON FR. GUNDISALV FELDNER,
Ord. Praed.

1. Das chemische Atom und die Molekel. Rede bei dem Antritt des Rektorats der Königlichen Universität zu Breslau, gehalten von Dr. Theodor Poleck.

2. Naturphilosophie im Geiste des hl. Thomas von Aquin, von Dr. Mathias Schneid, bischöfl. Lyceums-Rektor und Seminar-Regens in Eichstätt. 3. Aufl.

3. Die Seelenfrage mit Rücksicht auf die neuern Wandlungen gewisser naturwissenschaftlicher Begriffe, von O. Flügel. 2. Aufl.

4. Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des heil. Thomas von Aquin, deutsch wiedergegeben von Dr. Ceslaus Maria Schneider, Elfter Band. Supplementarische Abhandlung zum 3. Teile der Summa: Die Natur und die Gnade oder die hl. Kirche Gottes.

Es ist überaus erfreulich, dafs die Gelehrten der Neuzeit sich wieder bestreben, aus dem reichen, sorgfältig zubereiteten Materiale ein grofses einheitliches Gebäude aufzurichten. Die Einheit macht stark, verleiht Bestand. Ganz besonders aber liegt alles an der Einheit des Fundamentes, soll das Gebäude von Dauer sein. Die Naturphilosophie nun erhebt Anspruch auf den Namen und Rang einer Wissenschaft. Darum forscht sie nach dem tiefsten innersten Wesen der Natur, frägt sie nach den konstitutiven Grundprincipien, deckt sie die letzten Ursachen dieser Natur auf. Gestützt auf diese unerschütterlichen Fundamente baut sie

dann weiter, bringt sie Einheit in die zerstreut umherliegenden Steine, fügt sie alles zu einem herrlichen Ganzen zusammen. Nun erst stellt sie sich uns vor als die Wissenschaft der Natur. Naturwissenschaften sind mehrere, wie schon der Name andeutet, aber es gibt blofs eine Wissenschaft der Natur. In ihr sind die vielen andern geeint. Auf ihren Grundprincipien ruhen die andern, erhalten sie alle Festigkeit und Bestand.

Sehen wir nun, wie die vier vorhingenannten Autoren die Grundprincipien der Natur auffassen, aus welchen Grundbestandteilen sich nach ihnen die Natur zusammensetzt.

Dr. Poleck stellt sich die Sache vor wie folgt: den Weg, auf welchem wir zur Erkenntnis des innersten Wesens der Natur gelangen, bezeichnet uns das Experiment. Die Herrschaft der Wage entscheidet. (S. 1.) Es mufs zunächst unterschieden werden zwischen chemischen Elementen und chemischen Verbindungen. Erstere sind Körper mit einer Summe von unvertilgbaren Eigenschaften, welche bis jetzt aller Anstrengung spotten, sie in ungleichartige Teile zu zerlegen. Chemische Verbindungen charakterisieren sich durch die Unveränderlichkeit ihrer Eigenschaften und ihrer Zusammensetzung. (S. 2.)

Der Körper ist nicht ein zusammenhängendes Ganzes, sondern besteht aus unter sich gleichartigen, sehr kleinen, nicht weiter teilbaren Massenteilchen, Atomen, welche durch Zwischenräume von einander getrennt, sich gegenseitig anziehen. Diese Atome haben verschiedenes Gewicht. Die in chemische Wechselwirkung tretenden Körper durchdringen sich nicht. Bei der chemischen Verbindung geht an Stoff nichts verloren. Das Gewicht der entstandenen Verbindung ist gleich der Summe der Gewichte ihrer Bestandteile. Für den Chemiker ist der Stoff unzerstörbar. Die Atome selber kann man nicht sehen, auch nicht einzeln auf die Wage legen.

Die Wärme ist Bewegung materieller Teile. Ebenso beruhen Magnetismus, Elektrizität auf Bewegungserscheinungen. Gleiche Raumteile der verschiedenen Gase enthalten eine gleiche Anzahl materieller Teile, Massenteilchen, moleculae genannt. (S. 6.) Im Gaszustande werden die Massenteilchen, Molekel, dem Einflufs der gegenseitigen Anziehung fast ganz entzogen. Sie bewegen sich mit gleichförmiger Geschwindigkeit gradlinig fort und prallen wie zwei vollständig elastische Bälle bei ihrem gegenseitigen Zusammenstofs, oder von den Wänden des einschliefsenden Gefäfses zurück und setzen ihren Weg in entgegengesetzter Richtung fort, ohne an der Gröfse ihrer Bewegung etwas einzubüfsen. Die Aggregatzustände der Körper sind nur eine Funktion der Gröfse der Wärmebewegung ihrer Massenteilchen. (S. 7.)

Während aber die Molekel des Wasserstoffes in sich materiell gleichartig ist, nur aus Wasser besteht, enthalten die Molekel des Wassers der Kohlensäure, des Chloroforms u. s. w. noch kleinere Teile, die Gewichte der sie zusammensetzenden Elemente. Durch die chemische Analyse hat man diese Gewichte gefunden. Die Erfahrung hat uns die kleinsten Gewichtsmengen der chemischen Elemente in der Molekel einer chemischen Verbindung kennen gelehrt, wir nennen sie das Atomgewicht des Elements. (S. 8.)

Wir sind so auf streng induktivem Wege zu dem Begriff des chemischen Atoms und der Molekel, den chemischen Bausteinen des Weltalls gelangt. Ihre Gewichte sind keine blofsen Abstraktionen, sondern auf dem Wege des Experiments gefundene, durch die Wage greifbare Gröfsen.

Aus den Atomen bauen sich die Molekel auf. Die Molekel der chemischen Verbindungen sind ungleichartig in ihrer stofflichen Beschaffenheit, jene der chemischen Elemente gleichartig. Dem Gesetze der allgemeinen Anziehung folgend, lagern sich auch gleichartige Atome aneinander, bilden so die Molekel der chemischen Elemente und bestimmen durch ihre Anzahl in der Molekel die Eigenschaften derselben. So ist der farb-, geruch- und geschmacklose Sauerstoff der Substanz nach identisch mit dem farblosen, aber zu einer blauen Flüssigkeit verdichtbaren Gase von chlorähnlichem Geruche und gleicher Wirkung, dem Ozon. Die Eigenschaften des weichen, abfärbenden schwarzen Graphits und des durchsichtigen lichtstrahlenden Diamanten, unseres härtesten Körpers, Eigenschaften, wie sie bei gleicher stofflicher Beschaffenheit nicht verschiedener gedacht werden können, finden ihre Erklärung in der verschiedenen Anzahl und Lagerung der Atome in der Molekel dieser beiden Formen des Kohlenstoffs. Das Gleiche gilt vom farblosen, im Dunklen leuchtenden überaus giftigen und dem roten, im dunklen nicht leuchtenden und nicht giftigen Phosphor. (S. 10.)

Die Molekel ist die physikalische Einheit des Stoffs, sie ist der Träger aller Bewegungen, welche wir Schwere, Wärme, Licht, Elektrizität, Magnetismus, Schall nennen. Die Physik rechnet nicht mit Atomen, sondern nur mit Molekeln, man kann sie daher als die Lehre vom Gleichgewicht und der Bewegung der Molekel bezeichnen.

Das Atom, die kleinste Gewichtsgröfse eines chemischen Elements ist die chemische Einheit. Die Chemie ist die Lehre von dem Aufbau zu Molekeln. Man könnte ihr ideales Ziel dahin stecken, dafs sie in Zukunft sich zu der Lehre von dem Gleichgewicht und der Bewegung der Atome in der Molekel gestalten werde. Im Akt des chemischen Prozesses werden die Atome frei und ordnen sich zu neuen Molekeln. (S. 11.)

Dieses Spiel der Atome und Molekel bedingt aber auch den Lebensvorgang der Organismen. Dieselben Elemente, welche wir in der festen Erdrinde finden, bauen auch den pflanzlichen und tierischen Organismus auf, dessen Daseinsbedingungen in der unausgesetzten Wechselwirkung mit seiner Umgebung beruhen.

Solche Atome und Molekularbewegungen müssen wir auch in unserer Nerven- und Gehirnsubstanz voraussetzen, sie sind untrennbar verbunden mit unserem Empfinden, und selbst die Arbeit unseres Gehirns kann nicht ohne sie gedacht werden. (S. 12.) Wir verdanken den Arbeiten unserer ausgezeichneten Physiker die Kenntnisse der Gröfse der Gasmolekel, ihrer Weglänge, und noch anderer ihrer Eigenschaften. Wir betreten hier ein Gebiet, dessen Gröfsen jenseits der Grenzen unserer sinnlichen Wahrnehmungen liegen, die aber als Resultate exakter Forschung volle Realität beanspruchen.

Die Auffassung von Berzelius, dafs die organischen Substanzen im Organismus nur durch die Lebenskraft gebildet wurden und diese den chemischen Gesetzen nicht gehorche, hatte gewissermafsen diese Verbindungen der gesetzmäfsigen Auffassung der unorganischen Welt entrückt. Sehr bald aber wurde der Lebenskraft eine Position nach der andern entwunden und in der künstlichen Darstellung des Harnstoffs von Wöhler im Jahre 1828, der ersten Synthese einer organischen Verbindung, fiel das letzte Bollwerk, welches diese Verbindungen von der unorganischen Chemie trennte. Das Endergebnis dieser Kämpfe war, dafs alle chemischen Verbindungen, unorganische und organische, auf die Gewichtsgröfse

ihrer Molekel zurückgeführt und diese durch die chemische Formel ausgedrückt wurde, ferner die Überzeugung, dafs der chemische Prozefs sich nur dadurch vollzieht, dafs entweder die Molekel sich einfach aneinander lagern, der seltenere Fall, oder ihre Atome austauschen und einzelne derselben durch chemische Elemente oder Atomgruppen ersetzen. (S. 18.) Und so dürfen wir es wohl als das Hauptergebnis dieser chemischen Geistesarbeit aussprechen, dafs jetzt nicht mehr der Zufall die chemische Thätigkeit beherrscht, sondern dafs ein zielbewufstes Arbeiten am Aufbau der Molekel an die Stelle getreten ist, welches es nicht als eine Chimäre ansieht, dafs es ihm auf Grund der bereits erreichten Resultate gelingen werde, alle chemischen Verbindungen, welche die feste Erdrinde sowohl. wie auch die tierischen und pflanzlichen Organismen bilden, die Zelle und ihren Inhalt, ohne Vermittlung des Lebensprozesses aufzubauen.

Die Chemie ist also imstande eine lebende Zelle herzustellen? Nicht doch, denn sagt der Autor: aber die besonnene Naturforschung erkennt auch hier scharf und bestimmt die ihr gesetzte Grenze; die Zelle bilden, den Stoff darzustellen, ist noch unendlich weit davon entfernt, eine lebende Zelle hervorzubringen. Die Möglichkeit, einen solchen schöpferischen Akt zu vollbringen, mufs sie weit von sich weisen. Wenn einzelne Forscher darüber hinaus diese Möglichkeit als einstige Wirklichkeit träumten, so müssen wir ihnen Du Bois-Reymonds „Ignorabimus“ entgegenhalten in Bezug auf das Rätsel, „was Materie und Kraft ist“ und wie sie zu denken vermögen. Die Chemie wird einer von ihr hervorgebrachten Zellensubstanz nie den prometheischen Funken des Lebens einhauchen, und sie ist auch nicht so vermessen, dies überhaupt je hoffen zu wollen. (S. 24.)

Über die Einheit des Stoffs äufsert sich der Verfasser: vom Standpunkt der exakten Forschung erhält die Annahme eines einheitlichen Urstoffs eine hohe Wahrscheinlichkeit, jedoch mit der interessanten Ergänzung, dafs nicht jede Verdichtung der Urmaterie auch zu einem neuen Element führen könne, sondern dafs diese Verdichtung der Gesetzmäfsigkeit jener Reihe entsprechend sein und ihr folgen werde.

2. Dr. Poleck bekennt sich also zur Herrschaft der Wage. Die Grundprincipien der Natur lassen sich nach ihm durch das Experiment finden. Er ist unter die Atomistiker zu zählen. Demgegenüber betont Dr. Schneid mit Recht, dafs die Grundprincipien der Körperwelt übersinnlicher Natur sind. Die Philosophie erforscht die Körperwelt nach ihren übersinnlichen und letzten Gründen. Während die Naturwissenschaft nur das Äufsere, die Erscheinung, die Wirkung zu erkennen vermag, und zwar nur insoweit, als dieses Äufsere den Sinnen zugänglich ist, geht die Naturphilosophie tiefer; sie erforscht die Ursachen der Phänomene, das Wesen der Körper, ihren Zweck, die letzten Gründe ihrer harmonischen Verbindung zum Weltganzen (Einl. S. 3). Dieser Autor unterscheidet einen dreifachen Atomismus der neuesten Zeit: den chemischen, physikalischen und philosophischen Atomismus. Der chemische Atomismus nimmt eine Materie an, die aber nicht kontinuierlich und eine zusammenhängende Masse ist, sondern aus vielen kleinen Teilen besteht. Sie ist eine doppelte, eine imponderable oder unerwägbare, und eine ponderable oder wägbare. (S. 25.) Den letzten Satz unterschreibt Dr. Poleck nicht. Er sagt nämlich S. 5 „es war die unsterbliche That des Heilbronner Arztes Julius Robert Mayer, welcher 1842 zuerst die gesetzmäfsigen Beziehungen zwischen Wärme und der von ihr geleisteten Arbeit erkannte und für die Gröfse derselben auch sofort einen Zahlenausdruck aufstellte, welcher später durch die Arbeiten unserer

ausgezeichnetsten Physiker verbessert, als das mechanische Äquivalent der Wärme bekannt ist. Als Helmholtz weiter nachwies, dafs das Gesetz von der Erhaltung der Energie sich durch alle physikalischen Erscheinungen bestätigt finde, da verschwanden der Wärmestoff und mit ihm die übrigen Imponderabilien, Elektrizität, Magnetismus von der wissenschaftlichen Bühne. Sie lösten sich sämtlich in Bewegungserscheinungen materieller Teile auf, welche sich in gleichwertigen Gröfsen in einander umsetzen, so zwar, dafs Wärme durch die von ihr geleistete Arbeit und umgekehrt diese durch die von ihr erzeugte Wärme gemessen werden kann."

Das darf uns indessen nicht irre machen, denn wie Dr. Schneid durch viele Beispiele nachweist, herrscht unter den Verteidigern der Atomenlehre die denkbar gröfste Uneinigkeit. Bei jedem Forscher erscheint das Atom als etwas anderes. In der naturwissenschaftlichen Disziplin hat es einen andern Wert. Nach dem Chemiker sind die Atome von verschiedener Qualität, nach dem Mechaniker gleicher, nach dem Physiker bald gleicher, bald verschiedener Natur; anders fafst sie der Physiolog, anders der Mineralog und wieder anders der Philosoph. Dem einen gelten sie als hart, dem andern als elastisch; ein dritter nimmt sie als einfach und unausgedehnt, während sie wieder andern sogar als beseelt erscheinen. Sie sind eben ein Hilfsmittel, das sich jeder zurecht legt, wie er es eben braucht. (S. 47.)

Gehört denn die Beantwortung der Frage über die Grundprincipien der Körperwelt überhaupt der Naturwissenschaft an? Der Autor verneint es, und dies mit Grund, denn es handelt sich um das Wesen der Körper als solcher. Viele Naturforscher geben dies auch zu. (S. 50.) Die von Dr. Poleck vorhin erwähnte Definition der Physik und Chemie weist auf das Nämliche hin.

Angenommen indessen, die Atomistiker hätten ein Recht. in dieser Frage ein Wort mitzureden, vermögen sie das Wesen der Körper zu erklären? Nein, denn der Atomismus enthält Widersprüche. Die Unteilbarkeit eines ausgedehnten Atoms enthält einen Widerspruch. Ebensowenig ist ein gegenseitiges Durchdringen möglich, indem die jetzigen Atomisten die Impenetrabilität den Atomen als wesentlich zukommen lassen, ohne welche sie gar nicht zu begreifen sind. Ein teilweises Durchdringen ist ebenfalls unmöglich, weil die Atome ja einfach sind und aus durchdringlichen Atomen nicht eine undurchdringliche Materie entstehen kann. Sodann folgt aus der Atomenlehre notwendig die Annahme eines leeren Raumes und einer actio in distans ohne irgend ein Medium. Weder die eine noch die andere Annahme entspricht der Vernunft. Um nichts besser ist die Sache, wenn man behauptet, das Atom sei einfach und unausgedehnt, es sei eine immaterielle Substanz. Eine immaterielle Substanz kann unmöglich einen Stoff, also eine Materie zusammensetzen. Der Körper ist aber doch gewifs materiell und ausgedehnt. (S. 51—61.)

Durch die Atome können die chemischen Eigenschaften der Körper nicht erklärt werden. Nach den neuesten Chemikern sollen die Atome keine selbständige, gesonderte Existenz haben, sondern nur noch Bestandteile der Moleküle bilden. — Allein das ist nicht möglich, weil die Atome schwer sind, Thätigkeit besitzen. Es läst sich in diesem System auch nicht erklären, warum jene Atome am festesten sich mit einander verbinden, welche den am meisten entgegengesetzten Elementen angehören. Die Atome sind nicht entgegengesetzt, sondern gleichartig. Die Elemente aber entstehen aus den Atomen. Wo haben wir den Grund zu suchen, dafs die Elemente entgegengesetzt sind? Die Kohäsionskraft

allein kann diese Wirkung unmöglich hervorbringen. Unerklärlich ist ferner die Thatsache, dafs die gemischten Körper sowohl unter sich als auch von den einfachen Körpern, aus denen sie sich gebildet haben, total verschieden sind. Im gemischten Körper treten ganz andere Eigenschaften und Kräfte auf als im einfachen. Man vergleiche das vorhin von Dr. Poleck Gesagte. Die Umwandlung der Kräfte der Elemente in ihrer Verbindung vermag dies nicht zu bewirken, denn die Wirkungen dieser Verbindung können niemals solche sein, die mit den Eigenschaften der vereinigten Kräfte im Gegensatz stehen, die gar keine Ähnlichkeit haben mit den Proprietäten der Elemente, deren Verbindung sie sein sollen. Und bei Körpern, die aus demselben Stoff bestehen, ist eine solche Umwandlung der Kräfte gar nicht möglich. Die verschiedene Lagerung der Atome kann dies ebenfalls nicht zustande bringen. Eine andere Schwierigkeit bildet für die Atomisten das reale und scheinbare Volumen der Körper, das reale Volumen der verschiedenen Grundstoffe und ihrer Verbindungen. Ebenso die Verschiedenheit des spezifischen Gewichtes der Atome; ferner die Krystallisation. (S. 64—71.)

Atome erklären nicht die physikalischen Eigenschaften der Körper. Zu diesen Eigenschaften gehören vor allem die Aggregatzustände. Die lassen sich weder durch die gröfsere und geringere Distanz der Atome, noch durch die verschiedene Molekülarbewegung erklären. Auch die Kohäsionskraft läfst hier die Atomistiker im Stiche, denn es müfste vorerst der Grund angegeben werden, warum die Kohäsionskraft in den verschiedenen Körpern und in ihren verschiedenen Zuständen, ja selbst in den verschiedenen Teilen desselben Körpers verschieden wirkt. Die Atomistiker vermögen auch nicht zu sagen, warum diese Kraft den Atomen im Gaszustande ganz verloren geht und ins Gegenteil umschlägt. Die Theorie von der Unveränderlichkeit der Ausdehnung in den Aggregatzuständen, welche von den Atomistikern angenommen wird, erweist sich als in sich unhaltbar. Denn es müfste dann der leere Raum und infolgedessen die actio in distans verteidigt werden. Ist aber kein leerer Raum, sondern sind die Atome vom Äther umgeben, so wird dadurch die Beweglichkeit derselben unmöglich gemacht.

Nicht geringere Schwierigkeit bietet den Atomistikern das Licht. Wird eine undulierende Bewegung der Ätheratome angenommen, so befinden sich unsere Sinne bezüglich des Lichtes, der Farben in einer beständigen Täuschung. Woher kommt die Bewegung des Äthers? Welche Ursache bewirkt eine verschiedene Dichtigkeit dieses Äthers? Wie pflanzt sich das Licht fort? Noch viel schwerer wird es für die Atomenlehre, die Bewegung der Körper zu erklären. Die Anziehungs- und Abstofsungskraft können, weil ganz und gar entgegengesetzt, nicht in einem einfachen Atome sich vorfinden. (S. 71—81.)

Atome lassen sich nicht verwerten zur Lösung philosophischer Fragen. Atome erklären weder das Wesen der Körper, weil sie selber Körper sind, noch auch die Erscheinungen dieses Wesens. Nach dem Atomismus entsteht und vergeht nichts, es gibt nur eine neue Verbindung der Atome. Für ihn existiert keine einheitliche Substanz oder substantielle, sondern nur eine accidentelle Einheit in den Dingen. Ebenso ist die Einheit des Thätigkeitsprincips oder die Einheit des Subjekts, welches thätig ist, ganz und gar unmöglich. Endlich gibt es in diesem System keinen wesentlichen Unterschied der verschiedenen Naturwesen. (S. 81—85.)

Der Autor bekennt sich daher zu der morphologischen oder aristotelisch-scholastischen Körperlehre, die er eingehend erörtert (S. 85—143)

und mit soliden Beweisen stützt. Die Resultate der neuern Physik und Chemie bringt der Verfasser ganz gut in Einklang mit den Principien der scholastischen Körperlehre. (S. 195—240).

3. Der dritte der vorhin genannten Herrn Autoren behandelt, wie schon der Titel des Buches andeutet, zunächst die Seelenfrage. Das unserm Zwecke hier Dienende findet sich unter der Überschrift: „Stoff und Kraft“.

Der Herr Autor ist Atomistiker. Nach ihm besteht alle Materie aus letzten, unzerlegbaren, unveränderlichen, einfachen Wesen: aus Atomen. Diese Atome besitzen jedoch Kräfte. Sie sind allein die Träger aller Kräfte, so dafs es also keine Kraft ohne Stoff gibt. (S. 23.) Eine Kraft ohne Träger bez. Stoff ist ein in sich widersprechender Gedanke. (S. 65. 71.) Diese Kräfte entstehen erst infolge des Zusammenwirkens der Wesen, indem sie sich dann gegenseitig zur Thätigkeit bestimmen. Die Kraft darf überhaupt nicht als ursprüngliches (ursachloses) Besitztum des Atoms, als eine Eigenschaft, die notwendig zu einem Wesen gehört, gedacht werden; daher man denn auch nicht, wenn man die unmittelbare Wirkung in die Ferne verwirft, annehmen darf, dafs eine dem Atome ursprünglich innewohnende Kraft sich erst dann geltend mache, wenn es andern bis zur Berührung nahe komme. Hätten die Atome gewisse Kräfte auch vor und abgesehen von aller Berührung, so hätte man in jedem Atom einen Vorgang, ein Geschehen oder doch den Trieb zu einem Geschehen ohne alle Ursache. Ein ursprüngliches Wirken und ein ursachloses Wirken ist hier dasselbe. Der Widerspruch, welcher in einem Geschehen ohne Ursache liegt, ist auch vorhanden, wenn man den Atomen ursprüngliche oder ursachlose Kräfte zuschreibt. Das Gesetz der Ursächlichkeit verlangt auch für die einfachen Kräfte der Atome Ursachen. Aber worin sollen diese liegen? Jedenfalls nicht wiederum in Kräften, sondern in dem Wesen selbst. Für das, was die Wesen ein für allemal sind, bedarf es der Ursache nicht, wohl aber für das, was sie unter gewissen Umständen thun. (S. 72. 73.) — Ist aber die Rede von einem eigenschaftslosen oder kraftlosen Wesen, so heifst dies nicht ein qualitätsloses Wesen. Hätte ein Atom nicht eine bestimmte Qualität, so wäre es kein Wesen, es wäre nichts. Jedes Atom mufs eine bestimmte Qualität haben. Die Qualität kommt dem Atom ursprünglich, ohne alle Rücksicht auf andere Wesen unter allen Umständen als etwas Unbedingtes und Unveränderliches zu; die Eigenschaften entstehen erst infolge der Wechselwirkung der Atome unter einander und mit uns, den Auffassenden; sie kommen den Dingen nur unter gewissen Umständen als etwas Bedingtes zu. Die Stoffe gewinnen erst in unmittelbarer Berührung mit einander Kräfte. Daher sind die Wesen, welche einander zur Thätigkeit bestimmen, nicht als qualitativ gleich zu denken, sondern es mufs zwischen ihnen eine ursprüngliche qualitative Verschiedenheit obwalten. Zur Wirksamkeit gehört ein qualitativer Gegensatz derjenigen Elemente, welche sich zur Thätigkeit bestimmen. Die letzten Elemente der Natur sind folglich nicht alle von gleicher Qualität, sondern es obwalten zwischen ihnen gewisse qualitative Unterschiede. Die Thatsache der qualitativen Verschiedenheit in der Natur bedarf keiner Erklärung. Einer Erklärung, d. h. einer Zurückführung auf Ursachen bedarf nur das Geschehen, aber die ursprünglichen Qualiläten sind kein Geschehen, sind ja nicht zu verwechseln mit den sogenannten Eigenschaften der Dinge. Bei den ursprünglichen Qualitäten ist die Frage nach Ursachen gar nicht am Platze. (S. 77.) —

Jedes in Wechselwirkung mit andern begriffene Wesen oder Atom befindet sich in innern Thätigkeitszuständen. (S. 80.) Diese mannigfachen qualitativ verschiedenen innern Zustände der Atome machen sich nach aufsen hin, in räumlicher Beziehung, als Anziehungs- oder Abstofsungskraft geltend. (S. 88. 90.)

4. Dr. Cesl. Schneider endlich bekennt sich ebenfalls zum System von Stoff und Form im Sinne des Aristoteles und der Scholastiker. Er schreibt aber eine ganz besondere, tiefgreifende Bedeutung in der Erklärung der Natur dem Lichte zu. Das Licht ist ihm keine Bewegung, keine Ätherschwingung, sondern eine rein wirkende Kraft, welche Bewegung hervorbringt und durch diese Bewegung in den Atomen des Körpers zu allererst Wärme verursacht. Was wir Bewegung des Lichtes nennen und als solches beobachten, ist die Dauer der materiellen Veränderungen in unserm Sehorgan, welche vom Lichte verursacht wird. (S. 121.) Das Licht hat einen „geistigen" Charakter, es besitzt eine „geistige" Kraft. Es bildet das nächste im betreffenden stofflichen Dinge selber liegende Vermögen für das thatsächliche Sein. (S. 178.) Das Licht ist eine Eigenschaft, qualitas. Es wirkt als allgemeine Kraft und bildet die erste bewegende Ursache der irdischen Entwicklung innerhalb des Bereiches selber des Stofflichen. (S. 184.) Das Licht ist nichts als ein Wirken, ohne freilich in seinem Wesen ein Substrat oder Subjekt einzuschliefsen, von dem es getragen wird. (S. 185.) Durch das Licht wird die stoffliche Substanz fähig für das Thätigsein. Das Licht also ist das Dritte, was in jedem stofflichen Geschöpfe hier von Gott unmittelbar ausgeht. Es geht als wirkend unmittelbar von Gott aus, als Eigenschaft haftet es am Stoffe und hat sonach von der betreffenden stofflichen Substanz das Sein; sowie die substantiale Form als bestimmend vom Schöpfer unmittelbar ausgeht, wenn sie auch ihr tragendes Subjekt im Stoffe hat. (S. 219. 225.)

In einem spätern Abschnitte seines Buches kommt der Herr Autor abermals auf das Licht zu sprechen. Das Licht ist ihm wirkende Kraft und es leuchtet. Es ist eine auf den Stoff hin wirkende Kraft. Soweit das Licht als wirkender Grund einfliefst, ist alle Bestimmtheit im stofflichen Sein von dem Lichte wie rein bestimmbares Vermögen. Insofern es auf den Stoff einwirkt, ist es immer die erstwirkende und bildet so die Voraussetzung für das Wirken aller übrigen stofflichen Kräfte. Sein Wirken geht immer auf den Stoff als solchen, in seiner Natur betrachtet, und somit ist die ihm eigens entsprechende Wirkung im Stoffe immer das Übergeben von einer substantialen Wesensform zur andern. Das Licht ist die erstwirkende Kraft, vor welcher aller Stoff nur bestimmbare Möglichkeit ist. Es bereitet vom Stoffe aus vor den Eintritt der substantiellen Wesensform. Jede andere wirkende Kraft hat etwas von der dem Lichte eigenen Kraft in sich, soweit es auf das Thätigsein ankommt. (S. 948 ff.)

Herrn Dr. Polecks Arbeit trägt, so lehrreich und interessant sie sonst auch ist, zum Problem einer Naturphilosophie im eigentlichen Sinne nichts bei. Die Naturphilosophie beschäftigt sich mit dem Wesen der Körper, insofern sie Körper sind und vom Nichtkörperlichen sich unterscheiden. Wir fragen also hier nach dem innersten Wesen des Körpers. Das will zwar unser Autor ebenfalls, indem er behauptet, das Experiment zeige das innerste Wesen des Körpers. Allein hierin liegt ein Widerspruch. Durch das Experiment selber dringen wir niemals bis zum innersten Wesen eines Körpers vor. Dieses letztere mufs

vielmehr erst durch die Vernunft erschlossen werden. Der Unterschied der Naturphilosophie und Naturwissenschaft besteht eben darin, dafs erstere sich damit befafst, das innerste Wesen des Körpers als solchen klarzulegen. Mit den einzelnen Körpern und ihrer Zusammensetzung dagegen beschäftigt sich die letztere. Hierin stimmt Dr. Poleck vollkommen mit uns überein. Die Physik rechnet nach ihm nicht mit Atomen, sondern nur mit Molekeln. Nun sind aber die Atome, wie der Herr Autor selber bestätigt, wirkliche Körper, besitzen somit ebenfalls innerstes Wesen, nach welchem wir fragen. Ist die Physik weiter nichts als die Lehre vom Gleichgewicht und der Bewegung der Molekel, so sagt sie uns durchaus nichts vom innersten Wesen dieser Molekel. Gleichgewicht und Bewegung sind nicht ein und dasselbe mit dem Wesen der Molekel. Das Gleichgewicht beruht auf der Quantität, die Bewegung auf der Thätigkeit resp. dem Bewegtwerden. Beides gehört in die Kategorie des Accidens, keineswegs aber in jene der Substanz, wie das innerste Wesen des Körpers.

Ganz das Gleiche mufs von der Chemie behauptet werden. Die Chemie ist dem Herrn Autor die Lehre von dem Aufbau der Atome zu Molekeln. Sie wird in der Zukunft die Lehre werden von dem Gleichgewicht und der Bewegung der Atome in der Molekel. Also auch die Chemie gibt weder jetzt, noch wird sie es in der Zukunft thun, uns Aufschlufs über das innerste Wesen der Atome und der Molekeln. Und doch bildet sowohl das Atom sogut wie die Molekel in Wahrheit einen Körper. Weder das Experiment aus der Physik, noch jenes aus der Chemie bringt uns folglich um einen Schritt vorwärts in der Forschung nach dem innersten Wesen des Körpers. Es zeigt uns eben nicht das Wesen, sondern blofs die Accidenzen des Körpers. Wir möchten vor allem gern wissen, woraus das Atom, dieser leibhaftige Körper, seinem innersten Wesen nach besteht. Müssen wir das Atom einfach nennen? Dann ist es Geist und nicht Körper. Bildet es ein Zusammengesetztes? Wie heifsen dann dessen Teile? Und sind diese Teile ebenfalls schon Körper? Dann kehrt unsere erste Frage wieder: woraus dieser Körper besteht?

Dazu kommen noch andere Schwierigkeiten, die einer Lösung dringend harren. Nach der Ansicht des Herrn Autors ist der Körper nicht ein zusammenhängendes Ganzes. Er bildet also keine wahre Einheit, kein ens per se, sondern blofs ein ens per accidens. Entspricht diese Anschauung der Wahrheit, was wir übrigens bestreiten, so ist auch das Atom, welches vom Herrn Autor Körper genannt wird, nicht ein zusammenhängendes Ganzes. Dies steht aber im Widerspruch mit der Behauptung, dafs die Atome nicht weiter teilbar seien. Das nicht weiter Teilbare besitzt die Eigenschaft der Einfachheit. Diese Eigenschaft jedoch kommt ausschliefslich dem Geiste zu.

Ferner bemerkt der Herr Autor, die Atome könne man nicht sehen, auch nicht einzeln abwägen. Nichtsdestoweniger haben sie eine durch die Wage greifbare Gröfse. Weiter spricht er von einem Gebiet, dessen Gröfsen jenseits der Grenzen unserer sinnlichen Wahrnehmung liegen, die aber trotzdem als Resultat exakter Forschung volle Realität beanspruchen. Ja, stützt sich denn die exakte Forschung nicht auf unsere sinnliche Wahrnehmung? Wenn nicht, dann ist sie eine reine Spekulation des Geistes ohne sinnliche Grundlage, somit eine Wissenschaft, die alles a priori konstruiert. Hier ein Beispiel. Die Atome sind gleichartig. Aus diesen gleichartigen Atomen bauen sich die Molekel auf. Die Molekel der chemischen Verbindungen sind ungleich-

artig in ihrer stofflichen Beschaffenheit, die der chemischen Elemente gleichartig. Wie kommen die Molekel dazu, das eine Mal gleichartig, das andere Mal ungleichartig zu sein, während sie sich doch aus durchaus gleichartigen Atomen aufbauen? Man nimmt die Sache, wie man sie eben gerade braucht. Eine Erklärung dafür wird weder gegeben, noch zu geben versucht. Ein anderes Beispiel. Die Gase sind verschieden, denn der Herr Autor redet von den verschiedenen Gasen, und doch enthalten alle eine gleiche Anzahl materieller Teile. Wodurch unterscheiden sie sich dann? Offenbar durch die Verschiedenheit der materiellen Teile selber. Allein wie können diese Teile verschieden sein, wenn sie alle aus gleichen Atomen bestehen? Die blofse Verschiedenheit des Gewichtes der Atome kann unmöglich eine Verschiedenheit der Gase bei gleicher Anzahl materieller Teile bewirken.

Es sind noch manch andere Dinge, denen wir unsere Zustimmung nicht erteilen können, allein die Ausdehnung des Referates verbietet uns näher darauf einzugehen. Das Eine steht jedoch fest, dafs Herr Dr. Poleck uns das innerste Wesen des Körpers durch die Herrschaft seiner Wage nicht gezeigt hat.

Ungleich klarer und besser legt Herr Dr. Schneid die Grundprincipien der Körper dar, indem er das Wesen des Körpers mit Aristoteles und Thomas von Aquin aus dem Urstoffe und der substantiellen Form zusammengesetzt sein läfst. Der Herr Verfasser hat die Unzulänglichkeit der Atome für die Bestimmung des Wesens der Körper ausführlich und treffend nachgewiesen. Zufolge eines Satzes auf S. 105 müfste man annehmen, dafs der Urstoff und die Form nicht real distinkt wären. Sie sind aber in Wahrheit als real distinkt, wenngleich nicht als real getrennt zu denken. Distinkt und verschieden sind nicht ein und dasselbe. Der Satz: „Materie und Form vereinigen sich so, dafs dadurch etwas Neues, eine Substanz entsteht, deren Sein vom Sein der Komponenten verschieden ist", bedarf einer nähern Erklärung. Die Komponenten haben für sich überhaupt kein Sein, das Sein gehört der Substanz, dem Kompositum an. Während der Herr Autor auf S. 105 die Form von der Materie nicht verschieden sein läfst, ist sie auf S. 108 und 110 wiederum real verschieden. S. 111 gesteht der Herr Autor im Gegensatz zu S. 105, dafs weder der Materie noch der Form das Sein zukomme. S. 125 bilden Materie und Form die metaphysischen Bestandteile des Körpers, S. 103 dagegen ist die Form als konstitutives Princip der physische Bestandteil des Körpers. Die Begriffe: „ein anderer", „verschieden" und „distinkt" sind mehrmals zu wenig aus einander gehalten. Vergl. S. 144. S. 156 sind die Teile der Quantität ihrem Sein nach von einander verschieden. Das Wort: „Sein" gebraucht der Herr Autor öfters in einer mifsverständlichen Weise. So sagt er unter andern S. 250, „weil das Erzeugte aus dem Erzeuger genommen ist, so folgt, dafs dasselbe mit seinem Urheber im Sein übereinkommen mufs". Sein ohne weitere Bestimmung bedeutet aber nach S. Thomas und den Scholastikern so viel als die Existenz, das Dasein eines Dinges. Demnach würde folgen, dafs der Erzeuger und das Erzeugte ein und dieselbe Existenz hätten, was natürlich ganz und gar unrichtig ist, auch vom Herrn Autor nicht gemeint sein kann.

Die Behandlung der organischen Körperwelt, sowie der ganze zweite Teil des Werkes ist etwas zu gedrängt ausgefallen. Wir haben in dieser Beziehung kaum etwas mehr als ein gewöhnliches Lehrbuch vor uns. Auf uns hat diese Partie nicht den Eindruck gemacht, dafs sie „über den Rahmen eines Lehrbuches hinausgeht", wie der Herr

Verfasser in der Vorrede sagt. In der Sache selbst wird das vorliegende Werk ganz sicher allen Interessierten treffliche Dienste leisten.

Herr O. Flügel setzt das Wesen der Körper ebenfalls in die Atome. Das Atom betrachtet er als ein einfaches Wesen. Diese Einfachheit wird indes vom Herrn Autor wieder durch die Bemerkung aufgehoben, daſs es keinen Stoff ohne Kraft gebe. Ist eine Kraft ohne Stoff ein in sich widersprechender Gedanke, so gehört die Kraft ohne Zweifel zum Wesen des Stoffes. Somit ist das Atom zusammengesetzt aus Stoff und Kraft. Die Ansicht des Herrn Autors, daſs die Kräfte erst infolge des Zusammenwirkens der Wesen entstehen, indem sie sich gegenseitig zur Thätigkeit bestimmen, enthält einen offenen Widerspruch. Der Stoff als solcher ist seinem ganzen Wesen nach träge. Er kann folglich in keiner Weise etwas zu einer Thätigkeit bestimmen. Der Stoff bestimmt überhaupt nicht, vielmehr wird er selber bestimmt. Ebenso kann der Stoff nur zusammenwirken mittelst der Kraftäuſserung oder Thätigkeit. Wie soll er aber eine Kraft äuſsern, thätig sein, wenn er selber keine Kraft besitzt, wenn diese erst entsteht? Die Kraft muſs daher notwendig zum Wesen des Atoms gehören, damit es dieselbe äuſsern, andere zur Thätigkeit bestimmen kann. Die Kraft als konstitutives Princip und die Kraftäuſserung sind nicht ein und dasselbe. Zur Bethätigung der Kraft genügt dieses konstitutive Princip nicht einmal. Dazu gehören in den Geschöpfen noch andere Kräfte. Der Herr Autor verwechselt offenbar die Kraftäuſserung, die Thätigkeit der Kraft mit der Kraft selber, wenn er schreibt: „Hätten die Atome gewisse Kräfte auch vor und abgesehen von aller Berührung, so hätte man in jedem Atome einen Vorgang, ein Geschehen, oder doch den Trieb zu einem Geschehen ohne alle Ursache". Die Kraft, welche wir hier brauchen, ist konstitutives Princip der Wesenheit des Atomes. Das Atom muſs vorerst eine Wesenheit haben, dann kann es thätig sein, dann kann durch es etwas geschehen. Bemerkt der Herr Autor ferner, für das, was die Wesen ein für allemal sind, bedürfe es der Ursache nicht, so müssen wir dies als ganz und gar unrichtig bezeichnen. Für das, was die Wesen sind, bedarf es der stofflichen und der formellen Ursache, und nach diesen beiden Ursachen fragen wir eben, wenn wir die Körperwelt untersuchen. Davon sagt uns aber der Herr Autor nichts. Der Körper besteht zwar nach ihm aus Atomen, allein über die Atome selber hören wir nur widersprechende Angaben. Die Atome sind einfache Wesen, aber diese einfachen Wesen besitzen wiederum Kräfte, die nicht Eigenschaften des Wesens sind, nicht notwendig zum Wesen gehören. Andererseits ist eine Kraft ohne Stoff ein in sich widersprechender Gedanke. Die Kraft entsteht erst durch das Zusammenwirken der Wesen und dadurch, daſs diese Wesen sich zur Thätigkeit bestimmen!

Der Herr Autor macht einen Unterschied zwischen Qualität und Kraft. Was ist nun diese Qualität? Was bewirkt formell, daſs die Atome eine bestimmte Qualität besitzen? Der Stoff als solcher hat keine bestimmte Qualität. Er bildet vielmehr die Grundlage für alle möglichen Körper. Es muſs also doch die Kraft oder Form sein, die ihm eine bestimmte Qualität verleiht, ihn zu einem Körper macht. Wir halten die Kraft oder Form durchaus nicht für eine „Eigenschaft", für ein accidens proprium des Stoffes, sondern für einen wesentlichen Bestandteil des Körpers. Stoff ist und bleibt der Stoff durch sich selber, aber Körper wird er erst durch die Kraft. Kommt somit dem Stoffe, dem Atome die bestimmte Qualität ursprünglich, ohne alle

Rücksicht auf andere Wesen zu, so ist es schon die Kraft, welche formell bewirkt, dafs der Stoff eine bestimmte Qualität besitzt, dafs das Atom ein Körper ist. Uns will bedünken, dafs der Herr Autor sachlich ganz dasselbe sagt, was Aristoteles und die Scholastiker lehren, aber der Kraft oder Form den Namen Qualität beilegt. Dafür nimmt er dann Kraft und Kraftäufserung oder wenigstens die Kräfte als Eigenschaften, als accidentia propria für ein und dasselbe mit der Kraft als Form, als konstitutives Princip der Wesenheit des Atomes.

Die Bedeutung, welche Herr Dr. C. Schneider dem Lichte beilegt, scheint uns doch etwas zu weit zu gehen. Wir glauben selber, dafs das Licht nicht in einer Bewegung bestehe. Die Ansicht eines Faraday, sowie die Crookeschen Lichtmühlen und Geifslerschen Röhren, welche die Lehre des Faraday experimentell bestätigen, verdienen ohne Zweifel alle Beachtung. (S. 951.) Aber wir vermögen dem Herrn Autor darin nicht beizustimmen, dafs er das Licht sozusagen dem Stoffe und der Form als drittes konstitutives Princip an die Seite stellt. Der Herr Autor selber spricht sich nicht verständlich genug darüber aus, worin das Wesen des Lichtes eigentlich liegen soll. Es hat nach ihm einen „geistigen" Charakter, besitzt eine „geistige" Kraft. Es bildet das nächste im betreffenden stofflichen Dinge selber liegende Vermögen für das thatsächliche Sein. Andererseits aber bildet es wiederum eine Eigenschaft, also sicher nicht das Vermögen für das thatsächliche Sein. Es wirkt als allgemeine Kraft und bildet die erste bewegende Ursache der Entwicklung im Stofflichen. Es ist nichts als ein Wirken, also wiederum das Gegenteil von Qualität, indem ja diese in eine andere Kategorie gehört. Das Licht schliefst in seinem Wesen kein Substrat oder Subjekt ein. Eine Qualität ohne Substrat, ein Wirken ohne Subjekt, welches wirkt! Bekanntlich kann man niemals ein Accidens seinem Wesen nach definieren, ohne das Subjekt, dem es angehört, mitzubestimmen. Durch das Licht, wird die stoffliche Substanz fähig für das Thätigsein. Wenn dies, dann kann das Licht unmöglich ein Wirken sein. Das Licht geht als Drittes unmittelbar von Gott aus, sowie auch die substantielle Form als bestimmend vom Schöpfer unmittelbar ausgeht. Derlei Sätze lassen sich mit der Lehre des hl. Thomas sehr schwer vereinbaren.

Graz. P. Gundisalv Feldner Ord. Praed.

GEWISSHEIT ODER HYPOTHESE IN DER FRAGE DER SCHWINGUNGSZAHLEN DER PRISMATISCHEN FARBEN.

Von Dr. M. GLOSSNER.

Als ich von unsicheren Grundlagen der Schwingungszahlen der prismatischen Farben redete (Jahrbuch, IV. Band S. 231), hatte ich ausschliefslich die physikalische Seite der Theorie im Auge, nämlich die Annahme eines schwingenden, lichttragenden

Äthers oder wie immer man das zur Erklärung der Lichterscheinungen angenommene Substrat oder Medium nennen möge. Es handelte sich also und handelt sich in der vom H. Prof. Dr. Pfeifer (a. a. O. Bd. V. S. 124) mir aufgedrängten Kontroverse[1] durchaus nicht um die mathematische Seite der Theorie oder um die Genauigkeit und Richtigkeit der Berechnungen. Es ist dies schon in meiner Antwort am genannten Orte (S. 125) ausdrücklich hervorgehoben. Überdies habe ich ebenso ausdrücklich die Verantwortung für die Zahlenangaben Dr. Schaslers abgelehnt (a. a. O. S. 126. Anm.). Ich glaube aber nicht allein diesen Sachverhalt konstatieren zu müssen, sondern auch, um mich gegen eine beharrliche Verrückung des Fragepunktes zu verwahren, wiederholt betonen zu sollen, dafs meine Zweifel an den physikalischen Grundlagen der herrschenden Auffassung von Licht und Farbe keineswegs auf einer principiell feindlichen Stellung gegen die Undulationstheorie überhaupt oder auf dem Standpunkt, den ich in der Philosophie einnehme, beruhen. Aus diesem Grunde bin ich auch in der Lage, die Insinuation, als ob ich mich gegen das empirische Wissen spröde abschliefse, als eine gänzlich aus der Luft gegriffene zurückzuweisen. Gibt man aber jenem Vorwurf die allgemeinere Wendung, in welcher er sich gegen die Vertreter der sog. neuscholastischen Richtung wendet, dafs sie mit tiefwurzelndem Mifstrauen den Naturwissenschaften gegenüberstehen, so ist eine solche Behauptung teils falsch, teils aber ist eine reservierte Haltung gegen Disciplinen, die nicht selten ihre Erfahrungen für Gesetze und ihre Hypothesen für unanfechtbare Wahrheiten ausgeben, gerechtfertigt und wird auch von anderen philosophischen Schulen geteilt, die auf eine selbständige Stellung der Philosophie und philosophischen Forschung noch nicht zu Gunsten der empirischen Wissenschaften verzichtet haben. Dem Gesagten zufolge wird sich meine Auseinandersetzung mit H. Dr. Pfeifer auf zwei Punkte zu richten und zu beschränken haben: 1. dafs die herrschende Licht- und Farbentheorie, physikalisch betrachtet, nicht eine vollkommen abgeschlossene und durchaus sichere Lehre, sondern eine Hypothese

[1] Dafs es H. Dr. Pf. um eine solche zu thun war und nicht allein darum, die Gründe meines Zweifels an den physikalischen Grundlagen der herrschenden Lichttheorie kennen zu lernen, beweisen die wiederholten teils offenen teils versteckten Angriffe im philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft und in den historisch-politischen Blättern Bd. 107 S. 549. Was die Bemerkungen am letzteren Orte betrifft, so können sie nur unter der Voraussetzung eine Entschuldigung finden, dafs meinem Gegner die Berichtigung in diesem Jahrbuch Bd. V. S. 359 damals, als er jene Worte schrieb, noch nicht bekannt geworden war.

bilde, die noch sehr gewichtige Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen hat und deshalb der Umbildung fähig und bedürftig ist; 2. dafs in keinem Falle das Wesen von Licht und Farbe ausschliefslich in Bewegungen und Zahlenverhältnissen bestehe.

Um auf den ersten Punkt einzugehen, so läfst sich aus Zeugnissen hervorragender und selbständig denkender Naturforscher selbst der Nachweis erbringen, dafs es bisher nicht einmal gelungen ist, die Theorie von dem undulierenden Äther in einer widerspruchsfreien Weise durchzuführen. Der hypothetische Charakter dieser Lehre aber wird sogar in dem Gutachten der Zeitschrift „Himmel und Erde", auf das sich mein Gegner beruft und das angeblich zu Gunsten seiner Ansicht spricht, zugestanden. Dieses Gutachten ist mit grofser Vorsicht abgefafst und weit davon entfernt, die Zuversicht des H. Prof. Pf. zu teilen. Statt geradezu von einer Wellenlinie zu reden, wird darin von einer gewissen mefsbaren Gröfse, von einer Energie, die sich der Gröfse nach durch eine Wellenlinie graphisch darstellen läfst, gesprochen, von einer „Analogie" der Wasser- und Schallwellen, von wellenartig wechselnden Zuständen. Ausdrücklich wird anerkannt, dafs die Annahme, es handle sich um elastische Schwingungen im Äther, eine hypothetische sei. Dies aber und nichts anderes habe auch ich behaupten wollen, wenn ich von unsicheren Grundlagen der Schwingungszahlen redete. Sollte also Herr Pf. mit diesem Gutachten vollkommen einverstanden sein, so besteht zwischen unseren Ansichten kein Widerstreit und die von ihm angefangene Kontroverse löst sich damit, dafs er meinem Ausdrucke einen Sinn und eine Tragweite beigemessen, die nicht beabsichtigt waren. Freilich fügt das Gutachten hinzu, die hohen Schwingungszahlen stellten nicht den mindesten Einwand dar, da sogar die Zinken einer Stimmgabel in einer Sekunde viele tausendmal hin- und herschwingen. Ich meine aber, es sei eine einfache Forderung der Logik, dafs, wenn elastische Schwingungen (von solcher Art aber sind die der Stimmgabel und müfsten die hypothetischen Schwingungen des Äthers sein) eine Hypothese sind, dann auch die Schwingungszahlen nur hypothetischen Wert haben. Es ist daher völlig irrelevant, wenn das Gutachten beifügt, das Hypothetische am Äther seien lediglich die Eigenschaften, die eine spezielle Theorie ihm beilege, z. B. die Elastizität; denn die Theorie von der Fortpflanzung des weifsen wie farbigen Lichtes durch Billionen von Schwingungen in der Sekunde setzt eben die Annahme eines schwingenden, elastischen Substrates voraus. — Was die Bemerkung in dem Gutachten betrifft, der Urheber des Ausdrucks „blofse Hypothese"

hätte ebensogut „blofse Vermutung" sagen können, so ist dieselbe, soweit sie sich gegen mich richten soll, gegenstandslos, da ich von einer „blofsen" Hypothese nicht gesprochen habe, noch weniger aber fällt es mir ein, die Undulationstheorie überhaupt und als Ganzes als blofse „Vermutung" hinzustellen. Dafs sie aber wenigstens teilweise das Stadium einer Hypothese nicht überschritten habe, wird in dem Gutachten selbst mit den Worten zugestanden: „Man hat sich endlich klar zu machen, dafs eine solche Theorie nicht nur augenblicklich den besten Ausdruck für die verwickelten Naturerscheinungen abgibt, sondern dafs sie unvergänglich ist, insofern als jede künftige Theorie zwar den Grundbegriff der elastischen Schwingung durch einen andern ersetzen kann, im übrigen aber nur Wort für Wort in ihre Sprache zu übersetzen braucht." (Zeitschrift: Himmel und Erde Jahrg. II. Heft 12. S. 589.)

Wie diese „Übersetzung" lauten werde, müssen wir dahingestellt sein lassen und abwarten, was etwa der Fortschritt der Wissenschaft bringen wird. Einstweilen aber scheint der Begriff der elastischen Schwingung noch derart für die Theorie unentbehrlich zu sein, dafs hervorragende Physiker selbst auf die Gefahr des materiellen Widerspruchs hin daran festhalten. Wenigstens scheinen uns die Eigenschaften, die sie dem schwingenden Substrate oder Äther zuzuschreiben sich genötigt sehen, einander widersprechend zu sein. Nach Bayma (The elements of molecular mechanics) ist der Äther ein Medium, das keinen Widerstand leistet, da sonst die Bewegungen der Planeten und Kometen im Laufe der Jahrhunderte eine merkliche Veränderung erlitten haben würden. Gleichwohl hält B. an der Elasticität dieses Mediums fest, ist aber der Meinung, die ungeheure Geschwindigkeit, mit der das Licht sich verbreite, beweise, dafs es eine Elasticität gibt, die ohne repulsive Elemente besteht, weil jene Geschwindigkeit nur aus einer ungeheuren Elasticität erklärlich sei (8. Buch: on luminiferous Aether III. IV). Der Äther mufs, so sagt uns derselbe Physiker, um den Widerstand der atmosphärischen Luft zu überwinden, von unermefslicher Dichtigkeit sein. Mit dieser Eigenschaft aber verbinde sich eine grofse Feinheit (subtlety). Das eine schliefse das andere nicht aus; denn grofse Dichtigkeit komme von der grofsen Nähe der Moleküle oder Teile, Feinheit aber von der geringeren Zahl der in jedem Molekül enthaltenen Elemente. Wäre der Äther eine Masse einfacher zu Molekülen nicht verbundener Elemente, so würde er den höchsten Grad von Feinheit erreichen, wie grofs auch seine Dichtigkeit sein möchte. Newton nehme an,

dafs die Dichtigkeit des Äthers zu der der Luft sich wie 1 : 700 000 verhalte, und alle Physiker pflegen zu sagen, dafs der Äther äufserst dünn sei, weil er der Bewegung der Himmelskörper kein Hindernis entgegensetze. Dies erkläre sich jedoch (nach Bayma) daraus, dafs der Äther ausschliefslich attraktiv sei. Die Dichtigkeit desselben aber müsse nach seiner Bewegung beurteilt werden. Es sei vernünftig, anzunehmen, dafs die Äthermassen, um frei durch die atmosphärische Luft zu vibrieren und über die damit verbundenen Schwierigkeiten zu triumphieren, weit beträchtlicher sein müssen als jene sind, auf die sie stofsen. Dieser Schlufs erlange eine weitere Bestätigung, wenn man beachte, dafs ein Sonnenlichtstrahl auf einem Wege von 1000 Metern keine wahrnehmbare Veränderung erfährt, obwohl er auf diesem Wege nicht weniger als 281 740000000 Luftmoleküle zu passieren habe. Bayma fügt hinzu: I do not see how such a fact can be accounted for, if aether is not immensely denser than atmosphaeric air (S. 185). — Wahrlich, der Äther ist doch, um mit dem von Bayma angeführten Physiker Grove zu reden (Correlation of physikal forces, p. 142), ein sehr bequemes Medium für eine Hypothese. Verlangt die Hypothese, um für ein gegebenes Phänomen Rechenschaft zu geben, dafs der Äther mehr elastisch sei, so wird behauptet, er sei mehr elastisch; wenn dichter, so wird gesagt, er sei dichter; wenn minder elastisch, so wird er für weniger elastisch erklärt.

Wie verworren die Vorstellungen sind, die über den lichttragenden Äther bei den Physikern herrschen, möge uns eine andere Stimme aus denselben naturwissenschaftlichen Kreisen bezeugen. In einer 1885 erschienenen Schrift über Molekülarphysik schreibt Dr. Wittwer: „Das Charakteristische meiner Schriften ist eine vollständige Umarbeitung der Lehre von dem Äther, der der gewöhnlichen Ansicht zufolge nach ganz abenteuerlichen Normen wirken soll, und ich komme zu manchen Ergebnissen, welche den allgemein verbreiteten Ansichten geradezu widersprechen“ (Grundzüge der Molekülarphysik und der mathematischen Chemie. S. III). Und weiterhin: „Seit dem Siege der Undulationstheorie des Lichtes über die Emissionstheorie, also seit 70 Jahren gilt die Existenz des Äthers, sowie der Satz, ‚dafs er in der Konstitution der Körper eine Hauptrolle spielt‘, in der Physik als erwiesen. Nichtsdestoweniger ignorieren ihn die sich ebenfalls mit der Konstitution der Körper beschäftigenden Chemiker vollständig. Es ist allerdings richtig, dafs die Chemiker bei den verworrenen Ansichten, welche die Physiker über den Äther haben, mit demselben nichts anzufangen wissen“

u. s. w. (A. a. O. S. IV.) Endlich an einer dritten Stelle: „Trotz dieser hohen Bedeutung des Äthers läfst sich nicht leugnen, dafs seine Naturgeschichte lange nicht so bekannt ist, als es wünschenswert wäre, und während die Chemiker ihn vollständig ignorieren, wird er, man darf wohl sagen, von der grofsen Mehrzahl der Physiker als eine Art von unvermeidlichem Noli me tangere betrachtet. . . . Was über die Dichtigkeitsverhältnisse des Äthers in den Büchern zu finden ist, ist entweder gar nichts, oder die Angabe, dafs der Äther in den Körpern dichter sei als im allgemeinen Raume, und dafs sich um die Atome herum die Ätherteilchen atmosphärenartig in der Weise herumlagern, dafs die den Atomen näheren Schichten immer dichter werden, wobei dann regelmäfsig eine Abbildung einer Redtenbacherschen Dynamide vorgeführt wird. Ich halte diese Annahme für unrichtig und glaube, dafs der Äther in der Nähe der Atome weniger dicht sei als fern davon. Meine Gründe beruhen auf den Erscheinungen des Lichtes . . . Die Annahme, der Äther sei in den Körpern dichter als im allgemeinen Raume, war für die Molekülarphysik von höchst nachteiligen Folgen, denn wenn man von einer ganz falschen Voraussetzung ausgeht, mufs man zu lauter unrichtigen Folgerungen gelangen, und das war denn auch zuletzt die Ursache, dafs die ganze Ätherlehre bei den Physikern so sehr in Verruf geraten ist. Man bedient sich des Äthers zur Erklärung der Lichterscheinungen, weil er da unbedingt notwendig ist, und, wenn er da seine Schuldigkeit gethan hat, wird er beiseite gestellt.“ (A. a. O. S. 3 f.)

Die Annahme eines elastischen Mediums, durch dessen Schwingungen das Licht im Weltenraum sich fortpflanzt, ist im gegenwärtigen Stadium der Undulationstheorie, wie wir sahen, unentbehrlich. Die Physiker nennen dieses Medium Äther. Im Äther aber, über dessen Eigenschaften die verworrensten Vorstellungen — nicht zufällig, sondern infolge der an ihn zu stellenden Anforderungen, trotz ungeheurer Dichtigkeit keinen Widerstand zu leisten — unter den Physikern herrschen, liegt das Unsichere, Hypothetische der Theorie. Die Physiker denken sich diesen Äther als alle Körper durchdringend und die Moleküle der wägbaren Materie gleichsam umflutend, zunächst um die Erscheinungen an durchsichtigen Körpern zu erklären. Aber auch in diesem Punkte herrscht keine allgemeine Übereinstimmung. Bayma erklärt die Annahme des Äthers in den festen Körpern auf Grund der elektrischen und magnetischen Erscheinungen als unnötig; die Wärme aber lasse sich aus den Vibrationen der eigenen Moleküle des Körpers erklären. In einem durchsichtigen

Körper pflanze sich das Licht nach allen Richtungen, nicht allein in denjenigen fort, in welchen die Molekülarzwischenräume den Weg frei lassen. Zwar lasse sich mit der Theorie der ausschliefslichen Attraktivität des Äthers die Hypothese von einem die Moleküle der wägbaren Körper umgebenden Äther vereinbaren, während es bei der gewöhnlichen Annahme, dafs der Äther äufserst dünn sei, unerklärlich bleibe, wie die Fortflanzung des Lichtes durch einen Krystall mittels der Schwingungen des Äthers im Krystall geschehen könne: gleichwohl geschehe die Transmission des Lichtes im durchsichtigen Körper nicht durch den Äther; denn sonst müfste auch der Schnee, in welchem die Moleküle weiter von einander entfernt sind, durchsichtig sein wie Wasser. Wenn man sich aber auf die regelmäfsige Anordnung der Moleküle in einem durchsichtigen Körper berufe, so erkläre diese zwar die Fortpflanzung des Lichtes zwischen den Molekülen, nicht aber die Verbreitung desselben nach allen Richtungen hin.

Beachtet man die vorstehenden Zeugnisse, so wird man Dr. Commer (Die philosophische Wissenschaft S. 69) beistimmen, dafs auch die Undulationstheorie Modifikationen zu erwarten habe. Versuche in dieser Richtung liegen bereits vor, der eine von dem berühmten elsässischen Physiker Hirn im Sinne einer gegemäfsigt dynamistischen, ein anderer von Zanon (Scienza Italiana, Jahrg. 1885 u. 1886) vom Standpunkt der aristotelisch scholastischen Naturauffassung.

Über die herrschenden Theorieen vom Wesen des Lichtes und der Wärme spricht sich Hirn in folgender Weise aus: „In der Hypothese, die wir erörtern, sind die Sternenräume von einem Stoffe erfüllt, und um nicht einen vierten Aggregatzustand der Körper zu erfinden, ist man weiterhin genötigt, zu sagen, dafs dieser Stoff ein Gas von so geringer Dichtigkeit ist, als man annehmen will. Von da wird man jedoch zu den befremdendsten Folgerungen geführt.

1. Die Atmosphären der Planeten sind begrenzt. In der Clausiusschen Hypothese und in jeder andern, welche die inneren Wärmephänomene einer Bewegung der Gasteile zuschreibt, ist die Grenzschicht notwendig von Molekülen gebildet, die zur Ruhe und folglich zur absoluten Null gelangt sind, und zudem ist es nur diese Schicht, die aus ruhenden Teilen gebildet sein kann. Dann aber gilt von zwei Dingen eines: entweder haben die Sternenräume eine eigene Temperatur oder sie sind in der absoluten Null (— 273° ungefähr). Im ersten Falle sind die Moleküle des Sternengases in Bewegung, und wir fragen: warum teilt sich diese Bewegung nicht den letzten Schichten der Pla-

netenatmosphären mit, und wie können diese begrenzt und scharf vom Sternengase geschieden sein? Im zweiten Falle sind die Moleküle des Sternengases in relativer Ruhe und oscillieren nur unter der Form von Lichtwellen, sie sind also ohne anscheinende gegenseitige Abstofsung: warum fallen sie aber dann nicht gegen die Himmelskörper, oder wiederum wie können die Planetenatmosphären scharf von diesem vorgeblichen Sternengase geschieden sein? Man hat eingewendet, dafs dieses Gas, weil es den unendlichen Raum erfüllt, in keinem Sinne einen Druck ausüben könne und daher ohne alles Gewicht scheinen müsse; diese Einwendung, kaum erträglich, wenn im Raume nur Gas existieren würde, zerstiebt unter ihrer eigenen Absurdität, wenn man sich erinnert, dafs im Raume verschiedene und mächtige Attraktionscentren bestehen. Dieses Argument genügt, um die Hypothese von einem ponderablen Sternengase zu verwerfen.

2. Wenn die innere Wärme der Gase nur eine gewisse Molekülarbewegung ist, wenn das, was wir Druck der Gase nennen, nur aus dieser Bewegung stammt, so ist ein Gas nichts anderes als ein teilweise leerer und teilweise von den durch die alleinige schwache Wirkung der Schwerkraft von einander abhängig gewordenen Molekülen eingenommener Raum. Es ist leicht zu beweisen, dafs ein solches schon sehr schwer mit der Theorie der Schallwellen vereinbares Medium in keiner Weise mehr zu den ersten Anforderungen der Licht- und Wärmewellen stimmt. In diesen zwei Theorieen, besonders aber in der zweiten ist man genötigt anzunehmen, dafs die Schwingungen durchaus nicht aus dem direkten Stofs der Atome gegeneinander entspringen, sondern dafs die Atome durch repulsive und attraktive Fernkräfte solidarisch von einander geworden sind: mit einem Worte, man ist genötigt, die Existenz dieser dynamischen Elemente, denen man entgehen wollte, anzunehmen, und dann ist es unnötig, auf materielle Schwingungen zu rekurrieren, um die Wärmephänomene zu erklären. Überdies weifs jedermann, dafs der Ton sich um so besser in den Gasen fortpflanzt, je dichter diese sind und mehr ponderable Moleküle im selben Raume einschliefsen; der Ton erstirbt im leeren Raume unserer Luftpumpen. Licht und strahlende Wärme dagegen überschreiten diese Leere und zwar um so besser, je vollkommener sie ist. Mit andern Worten, das Licht, das durch ein hinreichendes Volumen von Gas hindurchgeht, wird nach einem ganz anderen und viel rascheren Gesetz geschwächt als nach dem des umgekehrten Verhältnisses des Quadrates der Entfernungen und erlischt zuletzt; die strahlende Wärme verschwindet ebenso in

einer genügend ausgedehnten Gasmasse und erwärmt sie. In den Sternenräumen dagegen erfährt das Licht augenscheinlich keine specifische Veränderung durch das Medium, in dem es sich fortpflanzt. Sein in diesen Räumen vollkommen geradliniger Gang würde uns sonst zwingen, anzunehmen, dafs das materielle Medium, worin es sich fortpflanzen soll, überall von der gleichen Dichtigkeit sei: eine aus dem Grunde schon, dafs dieser Stoff als ein ponderabler gilt, absolut unzulässige Hypothese.

3. Wenn sich in den Sternenräumen ein ponderables Gasmedium findet, so mufs dasselbe, so dünn man es, übrigens willkürlich, auch denken mag, der Bewegung der Himmelskörper einen Widerstand entgegensetzen; man weifs, dafs, was die Planeten und ihre Satelliten betrifft, die Astronomie kein Datum gewährt, das auch nur von ferne zur Annahme des wirklichen Bestehens eines solchen Widerstandes berechtigt . . . Jedes Bedenken verstummt vor dem Studium der Kometenphänomene. Diese eigentümlichen Körper bieten sich in einer ganz besonders günstigen Weise für diese Art von Untersuchungen dar. Es steht fest, dafs die Dichtigkeit dieser Himmelskörper aufserordentlich gering und ihr Volumen ungeheuer grofs ist. Der relative Wert dieser Masse kann also nicht mehr angeführt werden, um zu behaupten, dafs das angebliche materielle Medium, worin sie sich bewegt, auf sie wirke, ohne dafs die Beobachtung uns gestattet, sie wahrzunehmen. Nun deutet aber nichts, absolut nichts in dem ganzen Umfang der Erscheinungen, die sie bieten, auf irgend etwas hin, das mit Recht einem Widerstand gegen die Bewegung zugeschrieben werden könnte. Ein einziger unter ihnen, der Enkesche Komet, gab zu dem Glauben Veranlassung, dafs in der Nähe der Sonne ein widerstandsfähiges Medium bestehe, und die Mehrzahl der Astronomen schienen nicht abgeneigt, die Möglichkeit eines derartigen Hindernisses zuzulassen, als Faye zeigte, dafs dieser Komet, weit entfernt einen Widerstand in der Richtung seines Laufes zu erfahren, eine gegen seinen radius vector gerichtete Zurückstofsung erleidet, die aus der Wärmestrahlung der Sonne entspringt.

Mit einem Worte: wir können als definitiv bewiesen betrachten, dafs es keine undulatorische Bewegung des Stoffes selbst ist, welche den Erscheinungen des Lichtes und der strahlenden Wärme zu Grunde liegt." (G. A. Hirn, Théorie mécanique de la chaleur t. II. p. 264—268.)

Ein strenges Urteil fällt derselbe Physiker über die moderne Ansicht, dafs Licht und Wärme nichts weiter als Bewegungsformen

seien. „Die moderne Lehre, die überall nur Bewegungsveränderung, Transformation einer Art von Schwingung in eine andere sieht, diese Lehre ist ein grofser Irrtum, der keinen Augenblick vor der strengen Erforschung eines einzigen Phänomens der Attraktion und Repulsion zu bestehen vermag.“ (A. a. O. S. 277. Wiederholt spricht H. dieses Urteil aus in der spätern Schrift: Recherches experimentales et analytiques des lois de l'écoulement et du choc des gaz, Paris 1886, angeführt bei Bergson: Essai sur les données immédiates de la conscience, Paris 1889 p. 111.)

In den angeführten Texten ist der Stoff, dessen Bewegungen die Lichterscheinungen erklären sollen, als ein ponderabler angenommen. Nach der Ansicht Hirns ist aber auch ein imponderabler Stoff nicht geeignet, die Erscheinungen des Lichts, der Wärme u. s. w. befriedigend zu erklären. „So z. B. übersetzt die Theorie der Lichtwellen, die an die Stelle der Newtonschen Emissionstheorie getreten ist, und die das Licht mit dem Schalle, mit einer oscillierenden Bewegung des Äthers vergleicht, sicherlich mit der äufsersten Treue die Lichterscheinungen, und wenn sie nicht der vollständige Ausdruck der Wahrheit ist, so ist sie doch wenigstens eine teilweise höchst nützliche Übersetzung (traduction) derselben. Betrachten wir aber jetzt die wirklich verwundbare Seite dieser Interpretation. In demselben Augenblicke, in welchem man der überall verbreiteten Substanz den wesentlichen Charakter des Stoffes benimmt, in dem Augenblicke, in welchem man sie aller Masse entkleidet, wird es unmöglich zu erklären, wie die Bewegungen des Wärme-, Licht- und des elektrischen Äthers unter gewissen Bedingungen den materiellen Atomen mitgeteilt werden oder wenigstens auf diese in der Weise wirken können, um ihre beziehungsweise Lage zu modifizieren. Entkleidet man z. B. den Wärmeäther seiner Masse, so ist es unmöglich zu erklären, wie die Vibrationen dieses Äthers allein, wenn sie in einem Körper eine Zunahme erfahren, die Atome dieses Körpers zu trennen vermögen, indem sie äufsere und innere Hindernisse überwinden.“ (Théorie mécanique etc. p. 228.)

„Von einer anderen Seite, wenn man aus dem Äther im allgemeinen nur ein feineres und dünneres Princip als unsere dünnsten Gase macht, lohnt es der Mühe nicht mehr, ihn radikal vom Stoffe zu unterscheiden. Aufserdem findet sich in dem allen ein noch ärgerer Widerspruch, der diese Erklärung, als Lehre im ganzen genommen, zu Falle bringt. Man hat aus dem elektrischen, dem Licht-, Wärme-Äther imponderable Gasarten gemacht, d. h. Principien, die sich der allgemeinen Attraktion

u. s. w. entziehen; indes verlangen die ersten Anforderungen der Optik z. B., dafs der Lichtäther in den Körpern dichter als anderswo und folglich einer Attraktion unterworfen sei. Man hat zwar dieser Konsequenz sich zu entziehen gesucht, indem man den Äther und den Stoff mit spezifischen Kräften, die von einander unabhängig sein sollen, ausstattete, aber es wird auch dann unmöglich, zu erklären, wie der Äther auf diese oder jene Art sich anders als im Raume lokalisiert. Diese Erwägungen bewirkten, dafs fast alle neueren Physiker die Hypothese der Existenz eines oder mehrerer allgemein verbreiteter Ätherarten, deren Bewegungen den Erscheinungen des Lichtes, der Wärme u. s. w. statt geben würden, fallen liefsen. Ich werde bald zeigen, dafs man, nachdem man von einer sehr gerechten Kritik ausging, sich in eine andere ganz ebenso verwundbare Lehre hineinziehen liefs, und dafs entschieden die Lehre von den Ätherwellen einfach ungenügend ist. Sie fehlt einerseits durch die Terminologie, die einer radikalen Veränderung unterzogen werden mufs, andererseits fehlt sie, indem sie eine ganze Ordnung von Erscheinungen im Schatten läfst, nämlich jene, deren Inbegriff den Dynamismus oder die Wissenschaft von den Kräften ausmacht." (A. a. O. S. 229.)

Die Genauigkeit und Schärfe der Berechnungen kann nach demselben Physiker als Zeugnis für die rein mechanische Erklärung der Naturerscheinungen nicht angerufen werden: „Denn in ihrer mathematischen Anwendung führt diese Lehre zu richtigen Gleichungen aus dem sehr einfachen Grunde, weil sie von einem ewig wahren und allen Thatsachen der Erfahrung vorangehenden Grundsatze ausgeht, nämlich dafs im All keine Arbeit verloren gehen kann. Aber die materiellen Bewegungen, durch welche diese Lehre die Kräfteerscheinungen vorstellt, entsprechen der Wirklichkeit sowenig, als die Bewegungen eines Automaten denen eines lebendigen Wesens." (A. a. O. S. 277.)

Diese Zeugnisse hervorragender Physiker dürften genügen, um den Leser in den Stand zu setzen, ein Urteil darüber zu fällen, ob ich berechtigt war, jenen leisen Zweifel an den physikalischen Grundlagen der herrschenden Lichttheorie auszusprechen, der H. Prof. Pfeifer zu einem so heftigen, bei jeder Gelegenheit gewaltsam ausbrechenden Widerspruch gereizt hat. Denn nicht die Gröfse der Zahlen war es, was ich beanstandete, sondern die realen Vorgänge, in welchen sie sich verkörpern sollen: wiewohl selbst Dr. Hertz in seinem berühmten Vortrag über die Beziehungen von Licht und Elektricität (Tageblatt der 62. Versammlung deutscher Naturforscher, Heidelberg 1890, S. 144 ff.)

die elektrische Theorie des Lichtes aus dem Grunde begrüfst, weil nunmehr die Optik Wellen gewinne, deren Längen nach Decimetern, Metern, Kilometern rechnen, wodurch die Theorie den Sinnen fafslich, dem natürlichen Geiste verständlich werde. Über die Schwierigkeiten der herrschenden physikalischen Vorstellung von der Fortpflanzung des Lichtes aber hat sich kaum jemand schärfer und aufrichtiger ausgesprochen als derselbe Forscher, obgleich er die Wellentheorie des Lichtes, menschlich gesprochen, für Gewifsheit erklärt. „Es ist also gewifs," so äufsert er sich, „dafs aller Raum, von dem wir Kunde haben, nicht leer ist, sondern erfüllt mit einem Stoffe, welcher fähig ist, Wellen zu schlagen, dem Äther. Aber so bestimmt auch unsere Kenntnis von den geometrischen Verhältnissen der Vorgänge in diesem Stoffe sind, so unklar sind noch unsere Vorstellungen von der physikalischen Natur dieser Vorgänge, so widerspruchsvoll zum Teil unsere Annahmen über die Eigenschaften des Stoffes selbst. Naiv und unbefangen hatte man von vornherein die Wellen des Lichts mit denen des Schalles vergleichend als elastische Wellen angesehen und behandelt. Nun sind aber elastische Wellen in Flüssigkeiten nur in Form von Longitudinalwellen bekannt. Elastische Transversalwellen in Flüssigkeiten sind nicht bekannt, sie sind nicht einmal möglich, sie widersprechen der Natur des flüssigen Zustandes. Also war man zu der Behauptung gezwungen, der raumerfüllende Äther verhalte sich wie ein fester Körper. Betrachtete man dann aber den ungestörten Lauf der Gestirne und suchte sich Rechenschaft von der Möglichkeit derselben zu geben, so war wiederum die Behauptung nicht zu umgehen, der Äther verhalte sich wie eine vollkommene Flüssigkeit. Nebeneinander bildeten beide Behauptungen einen für den Verstand schmerzhaften Widerspruch, welcher die schön entwickelte Optik entstellte." (A. a. O.)

Im Angesichte eines so gewichtigen Zeugnisses frage ich den H. Prof. der Philosophie Dr. Pfeiffer, ob eine Lichttheorie, die nicht einmal von Widersprüchen frei ist, der Berechnung eine absolut sichere Grundlage biete, und ob ich also berechtigt war, von unsicheren Grundlagen der optischen Schwingungszahlen zu reden. Denn nicht etwa, wie H. Pfeiffer unterstellte, die Berechnung einer gewissen minimalen Linie (der präsumtiven Wellenlänge) und aus dieser (sowie aus der die Geschwindigkeit des Lichtes ausdrückenden Zahlgröfse) der Anzahl der hypothetischen Schwingungen, sondern eben jene „Vorstellungen von der physikalischen Natur der Vorgänge" bildeten und bilden den Gegenstand meines Zweifels.

Meine Bedenken richten sich nicht gegen die Undulationstheorie als solche, vielmehr werde ich sie ohne Zögern acceptieren, wenn es ihr gelingt, sich von den Widersprüchen, an denen sie noch laboriert, frei zu machen. Dagegen werde ich nie ihre einseitig mechanische Auffassung, insbesondere nie die Ansicht billigen, dafs das Wesen des Lichtes und der Farben ausschliefslich in Bewegung und Zahl zu suchen sei. Ich begrüfse daher freudig jeden Versuch, aufser dem Materiellen und Quantitativen in Licht und Farbe das Formelle und Qualitative zur Anerkennung zu bringen. Als ein solcher stellt sich eine Reihe von Artikeln Zanons über die „Principien der Physik nach der Lehre des modernen Hylomorphismus" in der Zeitschrift Scienza Italiana dar. Wie die Dinge heutzutage liegen, verdient schon der Mut des Verfassers unsere Achtung, abgesehen von der Sympathie, die ihm durch unseren Standpunkt gesichert ist.

Die Quellen der Absurditäten, an denen die modernen Theorieen leiden, liegen in der Annahme einer Fernwirkung der getrennten Atome oder Moleküle, die überdies unveränderlich und träge keine andere als mechanische Energie haben sollen. Der reine Dynamismus aber leidet sowohl an der Absurdität einer actio in distans als auch an der Annahme einfacher (unausgedehnter) Atome, die eine phänomenale Ausdehnung erzeugen. Auch eine einfache Kontinuität aller Körper kann nicht angenommen werden, selbst wenn man sie mit dem Princip der Unveränderlichkeit der realen Ausdehnung kombinieren würde, weil in einer ungeformten Masse Ausstrahlungen mit transversalen Schwingungen unmöglich wären und auch die prismatische Zerstreuung u. s. w. nicht stattfinden könnte. Diese Phänomene sowie die Krystallisation verlangen kleinste sich berührende und mit Kräften begabte Teile, denn bei blofser Berührung wäre weder Adhäsion noch Kohäsion möglich. — In der chemischen Mischung sind die Elemente nicht aktuell, sondern nur virtuell enthalten; nur das Molekül besteht als homogenes und individuelles Ganzes; unverändert aber bleibt die Quantität der Materie oder das Gewicht. Daher ist die chemische Atomtheorie, in dem Sinne aufgefafst, dafs im Kompositum die Quantitäten der Elemente fortbestehen, mit der scholastischen Theorie vereinbar (Sci. Ita. Jahrg. 1885 II. S. 107 ff.). Mit Berufung auf den von Hirn erbrachten Nachweis, dafs Wärme nicht blofse Bewegung ist, bestimmt Z. die Wärme als Qualität und (zweiten) Akt der materiellen Substanz, welche diese in der Richtung auf eine Bewegungstendenz der Moleküle konstituiert. „Hiefse es nicht

in den fehlerhaften Zirkel verfallen, dafs die Materie sich bewegt, weil sie in Bewegung ist, wenn man behauptet, die örtliche Bewegung komme allein durch die örtliche Bewegung desselben Körpers zu stande?" (Jahrg. 1886. I. S. 494 ff.)

Um die Lichterscheinungen zu erklären, setzt Z. an die Stelle der fingierten Vibrationen der Äthermasse Strahlungen, die nicht örtliche Bewegungen von Körperteilchen, sondern Bewegungen oder „Durchgänge" von Qualitäten, Kräften oder Einflüssen, d. h. von Aktionen sind, die in die ersten Moleküle der Körper eindringen und in diesen ihre Schwingungen vollziehen. (A. a. O. S. 499.) Dieser Auffassung ist mit der atomistischen gemeinsam der Einflufs des ponderablen Stoffes auf die Strahlungen; dagegen geht nach ihr der Äther weder in die Konstitution der die Strahlungen fortpflanzenden Medien ein, noch gilt er als undulierender Körper, der die Strahlungen erzeugt. „Die Medien lassen den ausgestrahlten Einflufs passieren, wenn sie durchsichtig (diaphan oder transparent) sind für das Licht, diatherman für die Wärme. . . . Nach Aristoteles ist das wahre Medium der Strahlungen nicht der Körper, der sie durchpassieren läfst, sondern jene Eigenschaft des Körpers, die beim Lichte Transparenz genannt wird und für die man bei der Wärme den Ausdruck Diathermaneität u. s. w. gebrauchen kann. Gleichwohl nennen wir Medien der Strahlungen die durchpassierten Körper selbst, wollen aber hiermit mit Aristoteles sagen, dafs es die angeführten Eigenschaften der Körper sind, welche diese geeignet machen, Licht u. s. w. passieren zu lassen." (S. 497.) Die Undulationen der ausgestrahlten Einflüsse können nicht eine Wellenbewegung des Körpers selbst sein, der sie fortpflanzt, mag dieser noch so fein sein, noch weniger, wenn er dicht, und wie man sagt, ponderabel ist, weil der Äther die Wellen in Transversalschwingungen, wie die Strahlungen es fordern, nicht fortpflanzen kann, und, und weil die Geschwindigkeit der Fortpflanzung in ponderabeln Medien die der Transversalschwingungen wäre, wie sie von diesen Körpern fortgepflanzt werden können, diese aber unvergleichlich geringer ist als die Geschwindigkeit der strahlenden Einflüsse.

Eine Bestätigung dieser Ansicht findet Z. in der Fresnelschen Theorie der Reflexion und Refraktion des Lichtes an der Oberfläche des Glases, derzufolge die Elasticität in verschiedenen Medien die gleiche sein müfste, was weder vom Äther noch von einem ponderabeln Stoffe angenommen werden könnte und nur von der Energie des Einflusses gelten kann, die, abhängig vom strahlenden Körper, in beiden Medien die gleiche ist. (A. a. O. S. 506.)

In innigem Zusammenhang mit der Ansicht, Licht, Wärme u. s. w. seien nichts weiter als Formen mechanischer Bewegung, steht der philosophische und physiologische Apriorismus. Der Nativismus Johannes Müllers, der, wie Wundt einräumt, der physiologische Ausdruck der Kantschen Erkenntnislehre ist (wiewohl er den Zusammenhang nicht als einen notwendigen anerkennen will. S. Physiolog. Psychologie S. 353 der 1. Aufl.), steht mit physiologischen und psychologischen Gesetzen im Widerspruch. In jener Beziehung widerspricht ihm die funktionelle Indifferenz der Nerven. Vom psychologischen Standpunkt aber mufs angenommen werden, dafs die normale Disposition des Sinnes jede Qualität aus seiner Komposition ausschliefse, die der Gattung von Objekten angehört, von welchen er angeregt und aktuiert wird. Die sensible Qualität kann folglich ihren Ursprung nur im Objekte haben, und was man objektive Reizformen nennt, kann nicht ausschliefslich Bewegung, Undulation oder Schwingung sein. Der entgegengesetzten Ansicht stehen selbst gewichtige physikalische Gründe entgegen. Tyndall spricht sich über die Wärme sehr unsicher aus und verhehlt sich die Schwierigkeit nicht, der die Identifizierung von Licht und Wärme begegnet. Starkes Licht (wie das des Mondes) bleibt ohne merklichen Eindruck von Wärme, wie umgekehrt hohe Wärmegrade auf die Pupille keinen Lichteindruck hervorbringen. Auch ist es nicht gestattet, um die formelle Identität von Licht und Wärme aufrecht zu erhalten, mit Tyndall anzunehmen, dafs der optische Nerv nach Art einer musikalischen Saite nur mit den Schwingungen des Lichtes in Einklang stehe und gegenüber anderen ungleich stärkeren, bei welchen dies nicht der Fall ist, unempfindlich bleibe: eine Annahme, die weder physiologisch noch psychologisch haltbar ist und der vorausgesetzten Identität von Licht und Wärme selbst widerspricht. Da die Unterschiede der Wärme, des Lichtes, der Farben unleugbar vorhanden sind, so entspricht es vielmehr den Gesetzen des Denkens, die Bewegungsunterschiede aus der Verschiedenheit der Qualitäten, als umgekehrt diese aus jenen abzuleiten. Ein gewisser farbiger Lichtstrahl erzeigt sich wirksam in Schwingungen dieser Art, weil er rot ist, nicht aber ist er rot, weil er auf diese Weise wirksam ist. Wenn ein und derselbe Sonnenstrahl auf der Hand eine Wärmeempfindung, im Auge einen Lichteindruck bewirkt, so hindert nichts, anzunehmen, dafs er Träger verschiedener Qualitäten ist, von denen die eine nur vom Gesichtssinn, die andere nur vom Tastsinn wahrgenommen wird, wie der Blinde von

einem Körper die Gestalt, nicht aber zugleich auch die Farbe wahrnimmt. (Lorenzelli in der Sc. Ital. 1886. I. 207 ff.)

Licht und Farben sind also mehr als Bewegungsformen; in ihnen ist ein formelles, qualitatives Element als Konstitutiv eingeschlossen. Die wissenschaftliche Erkenntnis von Licht und Farben wird sich folglich nicht auf die Schwingungszahlen beschränken dürfen, sondern auch das Verhältnis der Qualitäten ins Auge fassen müssen. In dieser Richtung begegnet sich die Farbenlehre Goethes mit der Theorie des Aristoteles und der Scholastiker. Wie immer man über ihre Ausführung im einzelnen urteilen mag, der Grundgedanke, dafs die Farben aus einer Mischung konträrer Gegensätze — Licht und Dunkel — entspringen, enthält eine Wahrheit, die sich trotz des vorübergehenden Widerspruchs der Naturwissenschaft aufs neue Bahn brechen wird. Wie aus einer neueren gegen Goethes Farbenlehre gerichteten Schrift, deren Verfasser sich auf Helmholtz stützt, hervorgeht, stammt dieser Widerspruch aus einer mathematisch-mechanischen Richtung, die sich für ausschliefslich wissenschaftlich hält. Als Grund der angeblichen Irrtümer Goethes in der Farbenlehre, deren Grundgedanke, die Farbe resultiere aus der Verbindung des Lichtes und der Finsternis, offenbar unwissenschaftlich sei, wird in dieser Schrift (E. Lange, Über Goethes Farbenlehre vom Standpunkt der Wissenschaftstheorie und Ästhetik. Berlin 1882) die Verschiedenheit der Methode angegeben. Goethes Methode sei ausschliefslich induktiv, wie die Bacons, nicht spekulativ (d. h. im Sinne des Verf. von Hypothesen ausgehend, die dann durch Experimente auf ihre Wahrheit geprüft werden), wie die Newtons. In der beschreibenden Naturwissenschaft sei es dem Dichter wirklich gelungen, etwas Haltbares zu leisten, in der rationellen dagegen nicht. Den wahren Grund seines abfälligen Urteils aber verrät der Verfasser, indem er als wirklich nur Bewegungsvorgänge anerkennt und alles übrige auf Rechnung des Subjektes setzt, während Goethen nicht klar geworden sei, dafs jede Sinneswahrnehmung in einen subjektiven und objektiven Vorgang getrennt werden müsse. Der Gegner Goethes hat indes übersehen, dafs diese Repartition des Subjektiven und Objektiven nicht in der Art vor sich gehen darf, dafs auf der einen Seite das Quantitative, auf der andern das Qualitative zu stehen kommt. Es ist vielmehr Bewufstseinsthatsache, dafs wir in der Licht- und Farbenqualität einem objektiven, keineswegs einem subjektiven Elemente gegenüberstehen. Selbst unter der Voraussetzung aber, dafs den sensiblen Qualitäten nicht eine physikalische, sondern nur eine physiologische Realität zukommt, mit

andern Worten, auch wenn angeborne Sinnesenergieen nach Joh. Müllers Vorgang angenommen werden, erscheint eine Theorie, in welcher die Farben als eine zwischen konträren Gegensätzen liegende Reihe von Qualitäten betrachtet werden, als wissenschaftlich berechtigt und notwendig. Licht und Farbe sind dann wenigstens für das Auge vorhanden und selbst in diesem Falle ist, wie ein neuerer philosophischer Schriftsteller nicht unrichtig sagt, das Erkennen des Auges das wahrhaft natürliche, in welchem sich nicht blofs, wie in der physikalischen und mechanischen Betrachtung, der Buchstabe, sondern gewissermafsen der Geist manifestiert. (Frohschammer, Über die Aufgabe der Naturphilosophie, S. 26 f.) An das Qualitative in Licht und Farbe knüpft sich das künstlerische, ästhetische, ideale Interesse; wer möchte aber leugnen, dafs auch dieses Gesetzen unterworfen ist, die einer wissenschaftlichen Behandlung fähig sind? Als ein beachtenswertes Zeichen der Zeit für das erwachende Bedürfnis, dieses höhere Interesse in der Licht- und Farbentheorie wieder zur Geltung zu bringen, ist es daher anzusehen, wenn in einer anonymen Schrift, deren beispielloser litterarischer Erfolg allerdings zu ihrem inneren Werte aufser Verhältnis steht, eine Lanze für Goethes Farbenlehre eingelegt wird. Die Energie, mit welcher der Verfasser der Schrift: Rembrandt als Erzieher, für eine künstlerische Gestaltung von Wissenschaft und Leben entgegen der mechanischen Natur- und Lebensauffassung eintritt, dürfte einen grofsen Teil dieses Erfolges erklären. In dem Sinne jener Unterscheidung des Subjektiven und Objektiven spricht sich der Verfasser über die Bedeutung von Goethes Farbenlehre dahin aus: „Wirklich ist nicht zu leugnen, dafs es neben sowie gegenüber der objektiven Farbenlehre eine subjektive Farbenlehre geben kann und dafs Goethe dieselbe in vielen Fällen richtig erkannt und gelehrt hat.“ (A. a. O. S. 79 der 29. Aufl.) Für uns handelt es sich im vorliegenden Falle nicht um einen Gegensatz des Objektiven und Subjektiven, sondern innerhalb des Objektiven um die höhere Berechtigung des Qualitativen vor dem Quantitativen und Materiellen. Als das wahre Moment in der Farbenlehre Goethes aber gilt uns der schon von Aristoteles erkannte konträre Gegensatz von Licht und Finsternis, aus deren Mischung die prismatischen Farben entspringen.

DAS VERHÄLTNIS DER WESENHEIT ZU DEM DASEIN IN DEN GESCHAFFENEN DINGEN, NACH DER LEHRE DES HL. THOMAS VON AQUIN.

Von FR. GUNDISALV FELDNER,
Ord. Praed.

33° b) Argument: Nur durch den realen Unterschied in der Kreatur wird Gott genügend von den Geschöpfen unterschieden.

P. Kleutgen[1] lehrt, in Gott sei zwischen Wesenheit und Dasein weder ein realer noch ein virtueller Unterschied. Diese beiden Begriffe hätten nämlich, auf Gott angewendet, nicht Verschiedenes, sondern ganz und gar Identisches zu ihrem Inhalte. Der Unterschied liege nur in der verschiedenen Art und Weise unserer Auffassung. Darum sei der Unterschied nur ein solcher in unserm Denken, oder ein pure mentalis, ohne Fundament in der Sache selber. Dasselbe sagt P. Limb.,[2] indem er P. Kleutgen citiert. Der Unterschied zwischen Gott und der Kreatur besteht also, diesen beiden Autoren zufolge, darin, dafs in Gott weder eine reale noch eine virtuelle Unterscheidung zwischen der göttlichen Wesenheit und Existenz gemacht werden kann; in den Geschöpfen hingegen ist ein virtueller mit einem Fundamente in der Sache anzunehmen. Diese beiden Autoren behaupten nun zwar nicht ausdrücklich, dafs dieser Unterschied hinreiche, um den Abstand Gottes von der Kreatur zu wahren. Allein der Herr Recensent der Limbourgschen Broschüre in den Stimmen aus Maria-Laach hebt dies ausdrücklich hervor. Aus der Theorie der genannten Autoren folgt es übrigens nicht weniger klar.

Demgegenüber behaupten wir, dafs der Abstand Gottes von der Kreatur durch diesen Unterschied nicht genügend auf-

[1] Inst. theol. n. 234. [2] l. c. Seite 6.

recht erhalten wird, selbst wenn die Theorie in sich richtig wäre. Der hl. Thomas verteidigt den **realen** Unterschied in den Geschöpfen, um den Abstand Gottes von der Kreatur allseitig festzuhalten.

Man erinnere sich, dafs wir früher den englischen Lehrer sagen hörten, die Menschen wüfsten nicht, was Gott sei, noch auch, wie beschaffen sein Dasein, seine Existenz.[1] Zur eigentlichen Kenntnis eines Dinges gelangt man nicht blofs durch Bejahungen, sondern auch durch Verneinungen. Der Unterschied dieser beiden Wege besteht darin, dafs man durch Bejahungen, sobald man die Sache erkennt, weifs, was sie in sich ist und wie sie sich von andern unterscheidet. Durch Verneinungen weifs man blofs, dafs ein Ding sich von andern unterscheidet; allein was es in sich ist, bleibt verborgen. Auf diesem letzteren Wege voranschreitend haben wir von Gott eine Kenntnis durch die Beweise aus den Wirkungen.[2] Daraus folgt, dafs Gott eigentlich den Geschöpfen durchaus unähnlich ist. Zwischen Gott und der Kreatur gibt es keine solche Ähnlichkeit, dafs beide in einem Gemeinsamen übereinkommen, sondern auf Seite des Geschöpfes besteht blofs eine Nachbildung oder Nachahmung. Darum wird zwar **das Geschöpf** Gott ähnlich genannt, aber nicht umgekehrt.[3] Die Kreatur ahmt Gott nach, soweit sie kann, sie erreicht ihn jedoch nicht vollkommen.[4] Denn die Wirkungen, die hinter ihren Ursachen zurückbleiben, kommen mit letzteren weder dem Namen, noch dem Begriffe oder Wesen nach überein. Allerdings mufs unter ihnen irgend eine Ähnlichkeit vorhanden sein. In der Natur des Agens liegt es, dafs es sich selber Ähnliches hervorbringe, weil jedes Ding thätig ist, insofern es sich in actu befindet. Die Form oder Kraft der höheren Ursache findet sich daher auch einigermafsen (aliqualiter) in der Wirkung. Allein sie ist in ihnen auf **eine andere Art** und nach einem **andern Begriffe**. Infolge dessen ist die Ursache eine analoge. Die Sonnenwärme bringt in den Dingen Wärme

[1] cfr. 3. contr. Gent. cap. 59. [2] cfr. 1. dist. 35. q. 1. a. 4. ad 6um. [3] cfr. l. c. in corp. — ib. d. 48. q. 1. a. 1. ad 4um.

hervor, die der Kraft der Sonne einigermafsen ähnlich ist. Die Sonne ist aber nicht in derselben Weise warm (eadem ratione) wie die Dinge. Darum ist sie einerseits den Dingen, auf welche sie ihren Einflufs ausübt, ähnlich; anderseits aber wieder unähnlich, weil diese ihre Wirkungen nicht auf dieselbe Art die Wärme besitzen, wie sie in der Sonne ist. So verleiht auch Gott den Dingen alle Vollkommenheiten und dadurch hat Er mit ihnen eine Ähnlichkeit, zugleich aber auch eine Unähnlichkeit.[1] Ist das Agens nicht in derselben Gattung wie die Wirkung, so hat die letztere noch weit weniger Ähnlichkeit mit der Form des Agens. Daher nimmt sie weder nach demselben Begriffe der Gattung, noch auch der Art, sondern nur gemäfs einer gewissen Analogie an der Ähnlichkeit des Agens teil. Auf diese Weise ist z. B. das Sein allen gemeinsam. In dieser Art sind alle Dinge Gott ähnlich, insofern sie, als Seiende, vom ersten und allgemeinen Princip alles Seins stammen.[2] Gott ist über jeder Gattung, und er bildet das Princip derselben. Das Geschöpf ist Gott ähnlich nur gemäfs einer gewissen Analogie, insofern Gott ein Seiendes durch seine Wesenheit, die Kreatur aber ein solches durch Anteilnahme ist.[3] Niemals jedoch darf man eigentlich sagen, dafs Gott dem Geschöpfe ähnlich sei.[4] Der Grund davon leuchtet ein. Zwischen der Ursache und dem Verursachten kann man das Ähnlichkeitsverhältnis nicht ohne weiteres umkehren. Dies ist nur möglich in den koordinierten Dingen. Der Mensch wird niemals seinem Bilde ähnlich genannt, sondern umgekehrt, das Bild ist ihm ähnlich, weil die Form, nach welcher die Ähnlichkeit ins Auge gefafst wird, früher im Menschen als im Bilde vorhanden ist. Daher sagen wir nicht, dafs Gott den Kreaturen ähnlich sei.

Die Ähnlichkeit der Kreatur mit Gott bleibt in zweifacher Beziehung zurück hinter der Ähnlichkeit jener Dinge, die im univoken oder wesensgleichen Sinne ausgesagt werden. Einmal

[1] cfr. 1. contr. Gent. cap. 29. [2] 1. p. q. 4. a. 3. [3] l. c. ad 2um. et 3um. [4] l. c. ad 4um. — 1. dist. 19. q. 1. a. 2° c. — ib. dist. 35. q. 1. a. 4. ad 6um. — ib. dist. 48. q. 1. a. 1. ad 4um. — 1. contr. Gent. cap. 29. — de veritate q. 2. a. 11. ad. 1um. — ib. q. 23. a. 7. ad. 11. —

haben Gott und das Geschöpf nicht Anteil an einer und derselben Form, wie zwei Warme eine und dieselbe Wärme besitzen. Was man von Gott aussagt, das hat Er durch seine Wesenheit, die Kreatur hingegen durch Anteilnahme. Das Verhältnis der Kreatur zu Gott gestaltet sich darum nicht wie zwischen dem Warmen und Wärmern, sondern wie zwischen dem Warmen und der Wärme, oder zwischen dem, was warm, und dem, was Wärme ist. Zweitens erreicht die vom Geschöpfe participierte Form nicht das Wesen dessen, was Gott ist, wie z. B. die Wärme des Feuers nicht das Wesen der Sonnenkraft erreicht, wodurch die Wärme hervorgebracht wird. Mehr und weniger kann nur in einem dreifachen Sinne verstanden werden. Zunächst nur in Bezug auf die Quantität des Participierten. So ist z. B. der Schnee weifser als die Wand, weil die weifse Farbe vollkommener im Schnee als an der Wand sich findet. Übrigens kommen beide in demselben Begriffe und Wesen der weifsen Farbe überein. Ein derartiger Unterschied zwischen mehr und weniger bewirkt nicht eine Verschiedenheit in der Species oder Art. Zweitens bedeutet mehr oder weniger, dafs das eine Wesen etwas durch Anteilnahme, das andere aber durch seine Quidditäť hat, wie wenn man sagen würde, die Güte sei besser als das Gute. Drittens endlich, indem etwas dem einen in vorzüglicherem Grade zukommt (modo eminentiore) als dem andern, wie z. B. der Sonne die Wärme in ausgezeichneterer Weise zukommt als dem Feuer. In dieser zweiten und dritten Bedeutung sagen wir mehr und weniger von Gott und der Kreatur aus. Diese beiden bilden daher ein Hindernis für die Einheit der Art und die univoke oder wesensgleiche Aussage.[1]

Diese Sentenzen des englischen Lehrers beweisen, dafs dem Doctor Angelicus der Abstand Gottes von den Geschöpfen möglichst grofs ist. Denn wenn wir alles das, was wir von den Geschöpfen aussagen, von Gott auch negieren können in betreff des Bezeichnungsmodus,[2] dann folgt von selber, wie grofs

[1] cfr. de potentia q. 7. a. 7. ad 3um, 4um in contrar. — dann ad 2um, 3um.

[2] 1. contr. Gent. cap. 30.

der Abstand sein müsse. Und in der That besitzt nach S. Thomas das Geschöpf nur soviel Ähnlichkeit mit Gott, dafs die Aussagen, die wir von beiden machen, nicht äquivoke, d. h. weder dem Namen, noch dem Begriffe nach, übereinstimmen. Ein Zeichen, wie gering eigentlich diese Ähnlichkeit, und wie weit der Abstand Gottes vom Geschöpfe ist. Sie ist eben noch genügend, um uns doch eine, wenn auch unvollkommene, Kenntnis über Gott zu vermitteln, seine Existenz sicher zu stellen und uns Gott wie im Spiegel schauen zu lassen. Alle Vollkommenheiten der Geschöpfe sind unzureichend, um Gottes Wesen und Dasein, wie es in sich ist, uns zu vergegenwärtigen. Gott gehört einer ganz andern, einer viel höhern Ordnung an als die Kreaturen.

Nehmen wir nun einmal die Theorie des P. L. als richtig an. Zwischen der Wesenheit und dem Dasein der Geschöpfe ist nur ein virtueller Unterschied. In der Wirklichkeit, à parte rei, sind also beide real identisch. Welcher Abstand ist dann noch zwischen Gottes Wesenheit und der des Geschöpfes à parte rei oder in der Wirklichkeit? Beide sind real identisch mit ihrer Existenz. Wir sehen darum keinerlei Abstand. Der Unterschied wird nur gebildet durch unsern Verstand, hat seinen Grund nur in unserer Auffassungsweise. In Gott hat unser Verstand kein Fundament, um zwischen seiner Wesenheit und Existenz eine Unterscheidung zu machen, während in der Kreatur ein Fundament vorhanden ist. Allein es handelt sich in dieser Frage nicht darum, wie wir die Wesenheit Gottes und die Wesenheit des Geschöpfes uns denken, sondern wie sie à parte rei sind. Unser Denken bewirkt die Dinge nicht, ändert an denselben nichts, ist vielmehr von den Dingen, wie sie à parte rei sind, ganz und gar abhängig. So oft wir die Dinge anders auffassen, als sie in sich sind, wird unser Denken unrichtig. À parte rei sind also beide Wesenheiten gleich, denn beide sind real identisch mit ihrem Dasein. Wird demnach diese Theorie als richtig anerkannt, dann haben wir zwischen Gott und der Kreatur, wie sie à parte rei sind, gewifs mehr als eine blofse Analogie. Die Ähnlichkeit beider ist so grofs, dafs die Aussage univok oder wesensgleich wird.

An dieser Wahrheit ändert sich auch nichts, wenn man sagt, die eine Wesenheit sei durch sich, die andere durch eine äufsere Ursache. Darum bleibe immer der grofse Unterschied zu Recht bestehen. In der Theorie des P. L. bedeutet „durch sich sein" soviel als keine wirkende, hervorbringende Ursache haben. Allein ob ein Ding eine wirkende Ursache habe oder nicht, kommt in unserer Angelegenheit gar nicht in Betracht. Wie P. L. selber erklärt, handelt es sich darum, ob die Wesenheit eine formale Ursache habe, d. h. ob ein existierendes Wesen formell zugleich das sei, was existiert, und das, wodurch es existiert, im formellen Sinne. Gottes Wesenheit hat keine formale Ursache. In Gott gibt es nicht etwas, das, nach Art der Form, der göttlichen Wesenheit das Sein, die Existenz, verleiht. Darum ist in Gott das, was existiert, real identisch mit dem, wodurch es da ist. Die Kreatur hingegen, so lehrt P. L. von Zeit zu Zeit, existiert nicht „durch sich", sie hat also etwas in sich, was, nächst der Form, der Wesenheit des Geschöpfes das Sein verleiht. Ist dies blofs richtig gemäfs unserer Auffassung? Oder trifft es in dem existierenden Wesen selber zu? Im ersten Falle wissen wir immer noch nicht, wie die geschaffene existente Wesenheit in sich ist, sondern einfach nur, wie wir sie uns denken. Wo ist nun der Prüfstein, um zu erfahren, ob dieses unser Denken auch in der That richtig oder unrichtig, d. h. der Sache selber entspricht? Offenbar mufs es die Voraussetzung sein, dafs die kreatürliche Wesenheit mit der göttlichen nicht im univoken, sondern nur im analogischen Sinne übereinkomme.[1] Die Kreatur, richtiger gesprochen, die Existenz des Geschöpfes, kommt mit dem Sein Gottes dem Namen nach überein, denn, bemerkt S. Thomas, das Sein als solches ist nicht verschieden. Sind Wesenheit und Existenz der Kreatur real identisch, so kommen sie auch dem Begriffe oder dem Wesen nach überein. Der Begriff von Gott besagt, dafs seine Wesenheit real identisch ist mit der Existenz. Aus diesem Grunde, lehrt der englische Meister, ist Gott ein Seiendes „durch sich". Aber auch

[1] Die andere Ursache haben wir in der ersten Hälfte des 2. Artikels ausführlich behandelt.

im Geschöpfe sind nach der Theorie des P. L. Wesenheit und Existenz real identisch. Daraus folgt, dafs sie auch dem Begriffe nach, was die Sache betrifft, nämlich à parte rei, übereinkommen. Darum mufs die Aussage eine univoke sein. Will man blofs die Folgerungen bestreiten und sagen, Gottes Wesenheit sei „durch sich selber", die der Kreatur „durch ein anderes", so beruht das auf Inkonsequenz. Ein Wesen, dessen Existenz real identisch ist mit der Wesenheit, ist durch seine Quiddität, also „durch sich". Dies besagt aber nicht, dafs die Wesenheit sich selber hervorgebracht habe. Erinnern wir uns noch einmal an die Worte des P. Kleutgen:[1] „Denken wir uns aber jenes Wesen, das durch kein anderes in die Wirklichkeit gesetzt, sondern durch sich selbst ewig da ist; so mufs in ihm die Wesenheit, Grund des Daseins selber sein. Dies kann sie aber nicht in der Weise sein, in welcher sie in andern Wesen der Grund von Kräften und Erscheinungen ist, so nämlich, dafs das Dasein aus ihr hervorginge, und wie ihre erste Erscheinung wäre. Denn wenn wir den Begriff des Daseins festhalten, so würde es purer Unsinn sein, von einem Hervorgehen des Daseins aus der Wesenheit zu reden. Nur insofern also kann die Wesenheit, Grund des Daseins sein, als sie das Dasein einschliefst, und es folglich dem, welcher durch sich ist, so eigentümlich ist, da zu sein, als es dem Menschen eigentümlich ist, Mensch zu sein. In dem, der durch sich ist, müssen demnach Wesenheit und Dasein schlechthin Eins sein."

In dem, der durch sich ist, sind also Wesenheit und Existenz schlechthin Eins. Und warum dies? Weil die Wesenheit der Grund des Daseins ist und zwar in der Weise, dafs sie das Dasein einschliefst. Betrachten wir nun die existente Kreatur. Nach der Theorie des P. L. sind Wesenheit und Existenz in ihr real identisch. Sie sind also auch à parte rei schlechthin Eins. Denn was real identisch ist mit einem andern, das ist gewifs mit ihm schlechthin Eins. Sind beide real identisch, dann mufs die Wesenheit das Dasein einschliefsen. Wir können

[1] Phil. d. Vorz. 2. B. 2. Aufl. Seite 59. n. 573.

uns keinen andern Modus der realen Identität denken. Wenn aber das, dann ist die Wesenheit der Grund des Daseins. Jenes Ding nun, in welchem die Wesenheit, der Grund des Daseins ist, das Dasein einschliefst, ist durch sich. Folglich ist die Kreatur, deren Wesenheit real identisch ist, mit dem Dasein durch sich und nicht durch ein anderes. Daraus ergibt sich, dafs nur Inkonsequenz die Behauptung aufstellen kann, in den Geschöpfen seien Wesenheit und Dasein real identisch, und das Dasein der Kreatur stamme trotzdem von einem andern. Sind Wesenheit und Dasein real identisch, dann ist es dem Menschen ebenso notwendig zu existieren, als es ihm notwendig ist, Mensch zu sein, denn die konstitutiven Principien der menschlichen Wesenheit schliefsen auch die Existenz ein, weil sie mit ihr real identisch sind. Die Aussage von Gott und den Kreaturen ist darum nicht eine analoge, sondern eine univoke. Der englische Lehrer bestreitet aber auf das entschiedenste, dafs von Gott und der Kreatur etwas im „univoken" Sinne ausgesagt werden könne. Der Beweis dafür lautet, wie wir gehört haben:[1] „Die Kreaturen nehmen das, was in Gott einfach und allgemein ist, geteilt und partikulär auf. In Gott sind Wesenheit und Existenz real einfach oder Eins, somit müssen sie in der Kreatur geteilt sein." Der hl. Thomas sagt kein Wort davon, dafs wir uns dies blofs so denken, dafs es blofs unserer Auffassungsweise nach sich so verhalte. Sein Beweis hat vielmehr die Geschöpfe im Auge, wie sie thatsächlich sind. Daraus ergibt sich also, dafs dem Doctor Angelicus der reale Unterschied in den Geschöpfen von sehr grofser Wichtigkeit ist. Dieser Unterschied begründet eigentlich den Abstand Gottes von den Kreaturen. Ohne diesen Unterschied sind Gott und die Geschöpfe der Sache nach gleich, der Unterschied besteht nur in unserer Auffassung, ähnlich wie das Wärmere vom Warmen unterschieden ist. In diesem Falle wäre nicht nur die Kreatur Gott, sondern auch Gott der Kreatur ähnlich. Dies ist daher der Grund, warum S. Thomas so oft des realen Unterschiedes

[1] 1. contr. Gent. cap. 22. ratio 1a.

erwähnt und warum er dann jedesmal die Wesenheit und Existenz Gottes als den Gegensatz zu der Wesenheit des Geschöpfes hinstellt.

Wir sagten vorhin, der Abstand zwischen Gott und den Geschöpfen werde nicht gehörig gewahrt dadurch, dafs man in den Geschöpfen zwischen Wesenheit und Dasein einen virtuellen Unterschied mit einem Fundamente in der Sache annimmt, in Gott hingegen keinen solchen Unterschied, auch wenn diese letztere Ansicht richtig wäre. Sie ist es aber in der That nicht. Nach der Lehre des hl. Thomas mufs man in Gott ebenfalls zwischen seiner Wesenheit und Existenz einen virtuellen Unterschied machen. Ebenso haben wir dafür ein Fundament in der Sache selber. [1]„Licet in Deo non sit compositio, ut in eo aliquid sub alio intelligi possit, tamen secundum intellectum nostrum seorsum accipimus esse ejus et substantiam ipsius sub esse ejus existentem, ut huic subsistens dicatur." An einer andern Stelle sagt S. Thomas: [2]„Cum essentia divina secundum intellectum sit prius, quam esse suum, et esse prius quam aeternitas, sicut mobile est prius motu, et motus prior tempore, dicetur ipse Deus esse causa suae aeternitatis, secundum modum intelligendi, quamvis ipse sit sua aeternitas secundum rem." Ferner: [3]„In Deo omnia sunt unum re, praeter ingenerationem, generationem et processionem, quae constituunt personas re distinctas. Non autem oportet, quod quidquid praeter ista de Deo dicitur, sit unum ratione." [4]„Essentia et suppositum sunt in Deo idem re, nihilominus tamen differunt ratione sicut de attributis dictum est." [5]„(Deus) per suum esse non tantum est, sed aliquid est. Nec differt in eo „quo est" et „aliquid esse", nisi per modum significandi, vel ratione sicut supra dictum est." [6]„Licet primum principium sit unum simplex re, sunt tamen in eo plures rationes perfectionum, scilicet sapientiae, vitae et hujusmodi, secundum quas diversae perfectiones re differentes in creaturis causantur."

[1] de potentia q. 9. a. 3. ad 6um. [2] 1. dist. 19. q. 2. a. 1. ad 1um. [3] 1. dist. 2. q. 1. a. 2. ad 6um. [4] l. c. a. 4. ad 2um. [5] 1. dist. 8. qu. 4. a. 1. ad 2um. [6] 1. dist. 2. q. 1. a. 1. ad 1um.

Es unterliegt aber gar keinem Zweifel, dafs der englische Lehrer auch in Gott einen virtuellen Unterschied mit einem Fundamente in der Sache anerkennt. Spräche indessen der Doctor Angelicus an den angeführten Stellen auch nicht ausdrücklich vom Unterschiede zwischen der Wesenheit und dem Dasein, so müfste er doch aus dem Grundsatze, welchen der Heilige aufstellt, notwendig folgen. Der englische Lehrer sagt nämlich: [1]„In Gott ist Weisheit, Güte etc. und jedes von diesen ist die göttliche Wesenheit selbst. Daher sind alle der Sache nach Eins. Weil aber jedes derselben gemäfs des wahrsten Begriffes in Gott ist, der Begriff der Wesenheit aber nicht der Begriff der Güte als solcher ist, deshalb folgt, dafs sie dem Begriffe nach sich unterscheiden, und dies nicht blofs von seiten des Denkenden, sondern aus der Eigentümlichkeit der Sache selber (ex proprietate ipsius rei)." Nun ist klar, dafs der Begriff der Wesenheit als solcher vom Begriffe des Daseins als solchem sich unterscheidet. Die Wesenheit fassen wir als das, was existiert, das Dasein aber ist das, wodurch die Wesenheit da ist. Die Existenz ist der formelle innere Grund, dafs die Wesenheit wirklich da ist oder existiert. Sie unterscheiden sich also nicht durch unser Denken allein (non tantum ex parte ratiocinantis), sondern aus der Eigentümlichkeit der Sache, mit andern Worten, wir haben dafür ein Fundament in Gott selber. Die Begriffe sind folglich nicht synonym.

Woher kommt es, dafs wir auch in Gott diesen virtuellen Unterschied machen müssen? Darüber gibt uns S. Thomas ebenfalls Aufschlufs. [2]„Die Mehrheit der Begriffe über Gottes Wesen und seine Eigenschaften folgt notwendig daraus, dafs Gott unsere Denkkraft übersteigt. Unser Verstand ist nämlich unfähig, durch einen Begriff die verschiedenen Arten von Vollkommenheiten zu denken. Zunächst schöpft unser Verstand seine Kenntnisse aus den Kreaturen, in welchen, gemäfs der verschiedenen Formen, verschiedene Arten von Vollkommenheiten sich finden. Dann wird das in Gott Geeinte und Einfache in unserm Verstande

[1] l. c. a. 2. c. [2] l. c. a. 3. c.

vervielfältigt, und dies selbst dann, wenn wir die Kenntnisse unmittelbar von Gott erhielten. Da nun Gott gemäfs einer und derselben Sache in jeder Weise vollkommen ist, so kann unser Verstand nicht durch eine Auffassung die ganze Vollkommenheit begreifen, folglich auch nicht benennen. Er mufs darum verschiedene Begriffe über Gott sich bilden, wie auch verschiedene Namen, mit welchen jene Begriffe bezeichnet werden. Jene Namen sind jedoch nicht synonyme, weil sie verschiedene Begriffe bezeichnen. Könnte unser Verstand Gott in sich selber schauen, dann könnte er jenem Begriffe einen Namen zuteilen, wie es im Jenseits der Fall sein wird. Indes würde jener eine Name nicht eine Eigenschaft allein bezeichnen, sondern auch alles andere Bezeichnete in sich schliefsen. Wollte nun der Verstand, Gott durch seine Wesenheit schauend, die Sache, welche er sieht, namentlich bezeichnen, und mittelst des Begriffes, den er von der Sache hat, benennen, so müfste er auch dann noch mehrere Namen gebrauchen. Denn es ist unmöglich, dafs die Auffassung des geschaffenen Verstandes die ganze Vollkommenheit der göttlichen Wesenheit vergegenwärtigt. Daher würde er, eine Sache schauend, von ihr mehrere Begriffe sich bilden und mit verschiedenen Namen belegen. Die Mehrzahl der Namen stammt also daher, dafs Gott unsern Verstand überragt. Es ist einerseits die Fülle seiner Vollkommenheit, andererseits die Unmöglichkeit, dafs der Verstand diese Fülle begreift. Daraus folgt, dafs die Mehrheit jener Begriffe ihren Grund nicht blofs in unserm Verstande hat, sondern auch in Gott, weil seine Vollkommenheit jeden unserer Begriffe übersteigt. Dieser Mehrzahl unserer Begriffe entspricht folglich etwas in der Seele, in Gott, nicht zwar eine Mehrheit der Sache selber, sondern die Vollfülle der Vollkommenheit."

Wir hören also den hl. Thomas klar und deutlich den virtuellen Unterschied cum Fundamento in re in Bezug auf Gott vortragen. Das Argument des P. Kleutgen, dafs bei der Annahme eines virtuellen Unterschiedes die Wesenheit wie eine Potenz sich verhalte, beweist nur, dafs kein realer Unterschied angenommen werden dürfe. Auf die Frage, ob der Name:

„Person" von Gott eigentlich ausgesagt werden könne, antwortet S. Thomas, dafs „man es thun könne."[1] Dagegen erhebt er nun folgende Schwierigkeit. Der Begriff: „Person" schliefst ja in sich, dafs ein Wesen einer Eigenschaft unterstehe (substat, subsistit). Man dürfe aber eigentlich nicht sagen, dafs Gott irgend einer Eigenschaft, die in ihm ist, unterstehe. Der englische Lehrer erwidert, der Sache nach sei in Gott nichts unter einem andern, wohl aber gemäfs unserer Auffassung, insofern wir ihn als einer Eigenschaft, sei es eine persönliche oder eine wesentliche, unterstehend denken. Weil jedoch in der Wirklichkeit (re) nichts in Gott unter einem andern ist, deshalb sage Richard von Sanct Victore, dafs die göttlichen Personen nicht subsistieren, sondern existieren. Dasselbe Princip kommt auch in unserer Frage zur Geltung.[2]

Aus der Lehre des hl. Thomas, dafs zwischen der Wesenheit und Existenz in Gott ein virtueller Unterschied angenommen werden müsse, ergibt sich eine höchst wichtige Folgerung bezüglich des realen Unterschiedes in den Geschöpfen. Sind Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen nur virtuell unterschieden, dann ist der Abstand Gottes von der Kreatur sehr gering. In beiden ist der Unterschied ein virtueller mit einem Fundamente in der Sache. Die Aussage darum univok, nicht

---

[1] 1. dist. 23 q. 1. a. 2. ad 3um.

[2] An einer andern Stelle sagt S. Thomas: „Non oportet quod esse essentiae divinae sit ad aliud se habere. Quia illud esse in quo paternitas et essentia uniuntur, significatur ut esse quod est actus essentiae. Non autem uniuntur in esse, quod significat definitio rei. Dico igitur, quod cum dicitur: „ad aliquid sunt, quorum esse est ad aliud se habere", intelligitur esse, quod est quidditas rei, quae definitione significatur. Quia ipsa natura relationis, per quam constituitur in tali genere, est ad aliud referri, et non intelligitur de esse, quod est actus essentiae. Hoc enim esse habet relatio ex his, quae causant ipsam in subjecto, secundum quod esse non refertur ad aliud, sed ad subjectum, sicut et quodlibet accidens." 1. dist. 33. q. 1. a. 1. — Das Sein, die Existenz hat also nicht Beziehung zur wirkenden Ursache, sondern zum Subjekte. Die Kreaturen sind also nicht deshalb, weil sie hervorgebracht wurden, sondern weil das Sein im Subjekte, in der Wesenheit ist.

analog. Es folgt aber noch ein direkterer Beweis für den realen Unterschied in den Kreaturen aus den Argumenten des heiligen Thomas. Der Doctor Angelicus schreibt irgendwo:[1] „Weil der Begriff der Weisheit vom Begriffe der Güte in Gott sich unterscheidet, deshalb sind in den Geschöpfen die Weisheit und Güte nicht blofs dem Verstande nach, sondern auch der Sache nach unterschieden. In Gott sind beide real identisch, in der Kreatur hingegen sind sie nicht gemäfs unserer Auffassung, sondern real unterschieden."[2]

34° c) Argument: Gott läfst sich in keine Gattung einreihen; jede Kreatur aber steht unter der Gattung und Art, weil Wesenheit und Dasein in ihr real unterschieden sind.

Eine notwendige Folge dieses grofsen Abstandes der Wesenheit Gottes von der Kreatur und der analogen Aussage ist auch die, dafs Gott keiner Gattung angehört. Hierüber schreibt der englische Lehrer:[3] „Quidquid est in genere substantiae, aut est sicut generalissimum, aut est sicut contentum sub ipso. Sed Deus non est in genere substantiae sicut generalissimum quia praedicaretur de omnibus substantiis, nec etiam sicut contentum substantiae, quia adderet aliquid, scilicet genus et ita non esset divina essentia simplicissima. Ergo Deus non est in genere substantiae. Quidquid est in genere, habet esse suum determinatum ad illud genus. Sed esse divinum nullo modo terminatum est ad aliquod genus. Quinimo comprehendit in se nobilitates omnium generum. Ergo Deus non est in genere

[1] 1. dist. 22. q. 1. a. 3. ad 3um und 4um.

[2] Wenn Dr. Rittler (Programm Seite 112) schreibt, für die Feststellung der Lehre des hl. Thomas sei der Gedankenunterschied in Gott nicht ohne Belang, so glauben wir, dafs die Bezeichnung etwas zu schwach ausgefallen ist. Wir halten den virtuellen Unterschied in Gott zur Feststellung der Lehre des hl. Thomas über den realen Unterschied in den Kreaturen für sehr wichtig. Die Gründe dafür haben wir soeben dargelegt. Der Herr Autor verteidigt übrigens mit der Sentenz des englischen Lehrers ebenfalls den virtuellen Unterschied mit dem Fundamente in der Sache selber.

[3] 1. dist. 8. qu. 4. a. 2.

substantiae. Hujus autem ratio quadruplex assignatur. Prima ponitur in littera ex parte nominis sumpta. Nomen enim substantiae imponitur a substando. Deus autem nulli substat. Secunda sumitur ex ratione ejus quod est in genere. Omne enim hujusmodi addit aliquid supra genus. Et ideo illud quod est summe simplex non potest esse in genere. Tertia ratio subtilior est Avicennae. Omne quod est in genere, habet quidditatem differentem ab esse, sicut homo. Humanitati enim ex hoc quod est humanitas, non debetur esse in actu. Potest enim cogitari humanitas et tamen ignorari an aliquis homo sit. Et ratio hujus est, quia commune, quod praedicatur de his, quae sunt in genere, praedicat quidditatem, cum genus et species praedicentur in eo quod quid est. Illi autem quidditati non debetur esse, nisi per hoc, quod suscepta est in hoc vel illo. Et ideo quidditas generis vel speciei non communicatur secundum unum esse omnibus, sed solum secundum unam rationem communem. Unde constat, quod esse suum non est quidditas sua. In Deo autem esse suum est quidditas sua, aliter enim accideret quidditati, et ita esset acquisitum sibi ab alio, et non haberet esse per essentiam suam. Et ideo Deus non potest esse in aliquo genere. Quarta causa est ex perfectione divini esse, quae colligit omnes nobilitates omnium generum. Unde ad nullum genus determinatur."

Die gegen den Artikel erhobenen Schwierigkeiten beantwortet S. Thomas in folgender Weise:[1] „Gott ist schlechthin nicht ein Accidens, man kann ihn jedoch so recht eigentlich auch nicht eine Substanz nennen. Der Name Substanz kommt vom Unterstehen (substare), und überdies bezeichnet Substanz eine Quidditát, die von ihrem Dasein unterschieden ist. Im weiteren Sinne ist Gott eine Substanz, aber er übertrifft jede kreatürliche Substanz, so dafs die Aussage nicht univok, sondern nur analog ist. Dies ist ein weiterer Grund, warum Gott nicht einer Gattung angehört, weil nämlich von ihm und andern nichts univok ausgesagt wird. In jeder Gattung mufs eine Quiddität

[1] l. c. ad 1um und 2um.

bezeichnet werden, in deren Begriffe nicht das Sein liegt." Die hier vorgetragene Lehre wiederholt S. Thomas in einem andern seiner Werke.[1] Nichts ist in der Gattung auf Grund seiner Existenz, sondern inkraft seiner Quidditāt, denn das Sein ist einem jedem Dinge eigentümlich und unterscheidet sich vom Sein jedes andern. Das Wesen der Substanz hingegen kann ein gemeinsames sein. Dies ist der Grund, warum der Philosoph behauptet, das Seiende (ens) könne nicht Gattung sein. Nun ist aber Gott das Sein selber. Er kann folglich nicht in der Gattung sich befinden.

Ferner mufs jedes Wesen, das einer Gattung angehört, zusammengesetzt sein aus Materie und Form, oder aus Potenz und Akt. In Gott kann dies nicht stattfinden. Darum ist er auch nicht in der Gattung.[2] Die eigentliche Definition der Substanz, auch wenn es die allgemeinste Gattung wäre, müfste lauten: die Substanz ist jene Sache, deren Quidditāt es zukommt, nicht in einem andern zu sein. Diese Definition findet aber keine Anwendung auf Gott, weil er keine Wesenheit aufserhalb des Daseins hat. Gott ist nicht in der Gattung, weil in ihm sich nicht Potenz und Akt finden. Denn in allen Dingen, die einer Kategorie, einem Prädikamente angehören, ist etwas im Akte und etwas in der Potenz. Darum ist dieses die allgemeine Einteilung des Seienden, weil sie in jeder Gattung des Seienden angetroffen wird und ohne sie kein Ding in der Gattung ist. Einer Gattung gehört also jenes Wesen an, welches auf einen speciellen Seinsmodus bestimmt und eingeschränkt ist. Determiniert wird aber die Potenz durch den Akt. Folglich ist all dasjenige in einer Gattung, was Potenz und Akt hat. In allen Wesen aber, das Erste ausgenommen, sind Akt und Potenz. Darum sind alle, aufser Gott, in der Gattung.[3] Hiervon sind auch die separierten Substanzen nicht ausgeschlossen, denn die Wesenheit derselben ist die Potenz und das Sein bildet den Akt. Da im Engel nur die Wesenheit und das Sein vorhanden

[1] de potentia. q. 7. a. 3.
[2] l. c. ad 14um.
[3] Opus c. 42. de genere cap. 3. — Compend. th. cap. 12.

sind, mufs die Gattung und Art von der Wesenheit genommen werden.[1] Um dies zu begreifen, dazu dient die Sentenz des Avicenna. Dieser Autor behauptet nämlich, dafs jene Dinge einer Gattung angehören, deren Sein „ein anderes" ist als die Wesenheit. Denn jedes Ding dieser Art hat eine an sich bestimmte Natur. Es kann daher vom Verstandesakte, der die Intentionen von Gattung und Art formiert, begriffen werden. In Bezug auf Gott vermag der Verstand dies nicht zu thun, denn Gottes Sein ist nicht „ein anderes" als die Wesenheit. Die getrennten Substanzen sind also ebenfalls in der Gattung der Substanz, welche die erste Gattung ausmacht. Der Grund davon ist darin zu suchen, dafs ihr Sein ein anderes ist als die Substanz oder Quidditát, in sich jedoch, nicht in einem andern."[2]

Wir fürchten unsere geehrten Leser mit den Citaten aus S. Thomas zu langweilen. Indes glauben wir, dafs es unbedingt notwendig ist, die Lehre des hl. Thomas aus seinen eigenen Werken kennen zu lernen. Überall hebt der englische Meister denselben Grund hervor, warum Gott keiner Gattung angehöre, nämlich: weil in Gott Wesenheit und Existenz identisch sind. Im Buche contra Gentes[3] kehrt dieser Grund dreimal wieder in einem und demselben Kapitel. Gott ist weder in der Gattung des Accidens, noch in jener der Substanz. Ersteres ist von selber klar, letzteres läfst sich leicht beweisen. Die Substanz, welche Gattung ist, ist nicht das Dasein selber. In diesem Falle wäre jede Substanz ihr eigenes Dasein, dieses folglich nicht von einem andern verursacht. Das Wesen der Gattung findet sich in allen der Gattung unterstehenden Dingen. Keine Substanz wäre somit von einem andern verursacht, was nicht zugegeben werden darf. Gott hingegen ist sein eigen Dasein. Er ist folglich nicht in irgend einer Gattung. Was einer Gattung angehört, ist verschieden von andern derselben Gattung inkraft des Daseins (secundum esse), sonst könnte man die Gattung

[1] cfr. l. c. cap. 4.
[2] cfr. l. c. cap. 5.
[3] 1. contr. Gent. cap. 25. ratio 2a, 3a, 4a.

nicht von mehreren aussagen. Alle Dinge derselben Gattung müssen aber in der Quiddität der Gattung übereinkommen, weil die Gattung quidditativ (in quod quid est) ausgesagt wird. Daraus folgt, dafs die Existenz jedes einer Gattung angehörenden Dinges aufserhalb der Quiddität der Gattung liegt. In Bezug auf Gott ist dies jedoch ganz und gar unmöglich. Er ist somit nicht in der Gattung. Kein Ding ist infolge seines Daseins in der Gattung, sondern auf Grund seiner Wesenheit (per rationem suae quidditatis). Die Quiddität Gottes aber ist das Dasein selber. Darum ist Gott auch nicht in der Gattung.

Mit diesen Argumenten des Doctor Angelicus wollen wir unsere Behauptung abschliefsen. Abermals hat es sich gezeigt, dafs S. Thomas überaus grofsen Wert legt auf den realen Unterschied zwischen der kreatürlichen Wesenheit und Existenz. Ja, dieser Unterschied ist dem englischen Lehrer entscheidend dafür, dafs Gott nichts mit dem Geschöpfe gemein hat, unter keine Gattung oder Art fällt. Gottes Wesenheit ist real identisch mit dem Dasein: Er ist darum das Sein, nur das Sein. Nichts jedoch ist in der Gattung oder Art durch das Sein, sondern durch die Quiddität. Hingegen mufs jedes Ding, das unter der Gattung der Substanz steht, real zusammengesetzt sein. Denn das, was im Prädikamente der Substanz ist, subsistiert in seinem Dasein, und sein Dasein mufs „ein anderes" sein, als es selber ist. Wäre dem nicht so, so könnte es sich nicht durch das Sein unterscheiden von jenen Dingen, mit welchen es vermöge der Quiddität übereinkommt. Dies ist aber notwendig für alle, die direkt im Prädikamente sind. Daraus folgt, dafs alles, was direkt im Prädikamente ist, zusammengesetzt sein mufs wenigstens aus dem Dasein und dem Suppositum (quod est).[1] Hätte S. Thomas nur den virtuellen Unterschied, nicht den realen im Auge, so wäre nicht zu begreifen, warum Gott keiner Gattung, wenigstens der Gattung der Substanz angehören soll. Einen virtuellen Unterschied verteidigt der englische Lehrer auch in Gott und er hebt ausdrücklich hervor,

[1] cfr. de veritate qu. 27. a. 1. ad 8um, wo das Wort real ausdrücklich angegeben ist.

dafs wir dafür ein Fundament in Gott selber haben. Gott ist somit in keiner Gattung, weil seine Wesenheit, durch welche überhaupt jedes Ding in der Gattung ist, sich nicht real von ihrem Dasein unterscheidet. Jegliches Geschöpf ist in der Gattung, weil die Wesenheit sich real von der Existenz unterscheidet. Gott ist das reine lautere Sein. Das Sein aber ist weder selber Gattung, noch wird es zur Bezeichnung einer Gattung verwendet, wie Avicenna bemerkt. Denn das, was in einer Gattung übereinkommt, kommt nicht auch zugleich in einem Sein überein, sondern in der gemeinsamen Natur.[1] Durch „sich existieren" ist darum nicht die Definition der Substanz, denn dadurch wird nicht die Quiddität aufgezeigt, sondern das Sein derselben. Allein die Quiddität ist nicht ihr Sein, sonst könnte sie ja nicht die Gattung bilden. Das Sein ist niemals gemeinsam nach Art der Gattung, weil alle, die einer Gattung angehören, ihrem Sein nach von einander sich unterscheiden. Die Definition, oder gleichsam die Definition der Substanz lautet demnach: die Substanz ist eine Sache, welche das Sein erhält (cui esse acquiritur) oder welcher das Sein gebührt (cui debetur) als einer Wesenheit, die nicht in einem andern ist.[2] Sagt man also von Gott, er sei von allen Kreaturen generisch verschieden, so ist dies nicht so zu verstehen, als wäre Gott in einer andern Gattung, sondern so, dafs er durchaus aufserhalb jeder Gattung steht.[3] Daraus folgt noch weiter, dafs Gott auch nicht Art ist, oder Individuum, oder dafs er eine Definition hat oder irgend eine Differenz. Denn jede Definition besteht aus der Gattung und Art. Man kann darum über ihn auch keinen Beweis führen, ausgenommen einen solchen, der aus den Wirkungen abgeleitet wird. Jeder eigentliche Beweis, der das Wesen angibt (propter quid), hat die Definition zum Medium.[4] Richtig gesprochen darf man daher auch nicht sagen, Gott sei von allen andern Dingen

[1] cfr. 3. dist. 11. q. 1. a. 2. ad 2um.

[2] cfr. 4. dist. 12. q. 1. a. 1. q. 1. ad 2um. de potentia qu. 7. a. 3. ad 4um.

[3] de potentia q. 7. a. 3. ad 3um.

[4] l. c. in corp.

durch etwas verschieden (quod differt), sondern er sei durch sich selber verschieden (est diversus).[1]

35° d) Argument: Gott allein ist einfach; jede Kreatur hingegen zusammengesetzt aus der Wesenheit Menschheit und dem Dasein.

Der hl. Thomas stützt seinen Beweis, dafs Gott keiner Gattung angehöre, auf die Thatsache, dafs Gott das Sein ist, nur das Sein (esse tantum). Dieses reine lautere Sein ist Gott darum, weil das Sein in ihm mit keiner Potentialität vermischt erscheint, Gott folglich in jeder Hinsicht einfach ist. Der heil. Thomas lehrt diesbezüglich folgendes.

[2]„Necesse est enim, quod omnis substantia simplex subsistens, vel ipsa sit suum esse, vel participet esse. Substantia autem simplex, quae est ipsum esse subsistens, non potest esse nisi una, sicut nec albedo, si esset subsistens, posset esse nisi una. Omnis ergo substantia, quae est post primam substantiam simplicem, participat esse. Omne autem participans componitur ex participante et participato, et participans est in potentia ad participatum. In omni ergo substantia quantumcunque simplici, post primam substantiam simplicem, est potentia essendi.“ [3]„Omne enim, quod non est suum esse, participat esse a causa prima, quae est suum esse.“ „Duratio omnis attenditur secundum quod aliquid est in actu. Tamdiu enim res durare dicitur, quamdiu in actu est et nondum est in potentia. Esse autem in actu contingit dupliciter. Aut secundum hoc, quod actus ille est incompletus et potentiae permixtus, ratione cujus ulterius in actum procedit. Et talis actus est motus. Est enim motus actus existentis in potentia secundum quod hujusmodi ut dicit Philosoph. Aut secundum quod actus non est permixtus potentiae, nec additionem recipiens perfectionis. Et talis actus est actus quietus et permanens. Esse autem in tali actu contingit dupliciter. Vel ita quod ipsum esse actu, quod res habet, sit sibi acquisitum ab alio. Et tunc res, habens tale esse,

[1] l. c. ad 2um.
[2] Physic. 8. 21. pag. 449. n: 13. ed. Rom. 1884.
[3] l. c. n. 14.

est potentialis respectu hujus actus, quem tamen perfecte accepit. Vel esse actu est rei ex seipsa, ita quod est de ratione quidditatis suae. Et tale esse est esse divinum, in quo non est aliqua potentialitas respectu hujus actus. Sic igitur patet, quod est triplex actus. Quidam, cui non substernitur aliqua potentia. Et tale est esse divinum et operatio ejus. Et huic respondet loco mensurae aeternitas. Est alius actus, cui substat potentia quaedam, sed tamen est actus completus acquisitus in potentia illa. Et huic respondet aevum. Est autem alius, cui substernitur potentia, et admiscetur sibi potentia ad actum completum secundum successionem, additionem perfectionis recipiens. Et huic respondet tempus. Cum igitur unicuique rei respondeat propria mensura, oportet quod secundum conditionem actus mensurati, accipiatur essentialis differentia ipsius mensurae.“ [1]„Sicut autem motus est actus ipsius mobilis, inquantum mobile est; ita esse est actus existentis, inquantum ens est. Unde quacunque mensura mensuretur esse alicujus rei, ipsi rei existenti respondet nunc ipsius durationis quasi mensura. Unde per nunc aevi mensuratur ipsum existens, cujus mensura est aevum. Et per nunc aeternitatis mensuratur illud ens, cujus esse mensurat aeternitas. Unde sicut se habet quilibet actus ad id, cujus esse est actus, ita se habet quaelibet duratio ad suum nunc. Actus autem ille, qui mensuratur tempore, differt ab eo, cujus est actus, et secundum rem, quia mobile non est motus; et secundum rationem successionis, quia mobile non habet substantiam de numero sucessivorum, sed permanentium. Unde eodem modo tempus a nunc temporis differt dupliciter, scilicet secundum rem, quia nunc non est tempus, et secundum successionis rationem, quia tempus est successivum, et non nunc temporis. Actus autem qui mensuratur aevo, scilicet ipsum esse aeviterni, differt ab eo, cujus est actus, re quidem, sed non secundum rationem successionis, quia utrumque sine successione est. Et sic etiam intelligenda est differentia aevi ad nunc ejus. Esse autem quod mensuratur aeternitate, est

[1] cfr. 1. dist. 19. qu. 2. a. 1. c.

idem re cum eo, cujus est actus, sed differt tantum ratione. Et ideo aeternitas et nunc aeternitatis non differunt re, sed ratione tantum, inquantum scilicet ipsa aeternitas respicit ipsum divinum esse, et nunc aeternitatis quidditatem ipsius rei, quae secundum rem non est aliud quam suum esse, sed ratione tantum."[1]

Es nimmt sich recht sonderbar aus, wenn man diese Stellen des englischen Meisters liest und dann mit der Behauptung vergleicht, der hl. Thomas habe nirgends den realen Unterschied zwischen der Wesenheit und dem Sein der Geschöpfe verteidigt; man könne es dahingestellt sein lassen, welcher Ansicht S. Thomas gewesen sei! Indessen übergehen wir diesen Punkt. Die Lehre des Doctor Angelicus hat uns schon hinreichend beschäftigt. Was wir hier betonen müssen, ist, dafs S. Thomas aus dem realen Unterschiede der kreatürlichen Wesenheit von ihrem Dasein den grofsen Abstand Gottes von den Geschöpfen darlegt. Gottes Wesenheit unterscheidet sich von seinem Dasein nicht real, sondern nur virtuell, oder unserm Denken nach mit einem Fundamente in der Sache selber. Er ist also sein eigen Dasein, hat nicht an demselben Anteil, dieses ist vielmehr real identisch mit ihm. Als notwendige Folge davon ergibt sich dann seine Einfachheit. Denn jedes Ding, das an dem Sein Anteil hat, dessen Wesenheit vom Sein sich real unterscheidet, ist zusammengesetzt.[2] Die Wesenheit befindet sich daher im Zustande der Potenz bezüglich ihres Daseins. Etwas Einfacheres als Gott existiert weder in der Wirklichkeit, noch kann man sich ein solches denken,[3] denn er ist lauteres Sein ohne Beimischung irgend einer Potenz.[4] Er empfängt also nichts über seine Wesenheit hinaus, denn seine Wesenheit schliefst jegliche Vollkommenheit ein. Durch sein absolutes Dasein existiert darum folglich Gott nicht blofs, sondern er ist auch Etwas. Das, wodurch er ist, und das Etwassein unterscheidet sich darum nicht sachlich,

[1] l. c. a. 2. c. cfr. 1. dist. 8. q. 2. a. 2. c.
[2] cfr. 1. contr. Gent. cap. 18.
[3] cfr. contr. Gent. cap. 32. n.
[4] 1. p. q. 9. a. 1.

sondern nur in Bezug auf den Modus der Bezeichnung, oder gemäfs unserer Auffassung.[1] Mit Recht sagt darum S. Hilarius, Gott bestehe nicht nach menschlicher Art aus einer Zusammensetzung, so dafs in ihm ein Anderes sei das, was er hat, und ein Anderes der, welcher etwas hat.[2] Sprachlich richtiger sagt man von Gott, er sei das Dasein, als, er sei das, was ist. Denn er ist durch seine Wesenheit, und die Bezeichnung, ein Ding sei das, was ist, kommt, streng genommen, jenen zu, die an dem Sein Anteil haben.[3] Der Name: „Der ist" kommt Gott darum „eigentümlich" zu, weil das Sein in ihm sich rein findet, nicht vermischt ist mit einer Potenz oder Unvollkommenheit.

Aus der Einfachheit des göttlichen Seins ergibt sich die weitere Folgerung, dafs auch jede andere Zusammensetzung in Gott verneint werden mufs. Denn, wie Boëthius sagt, kann eine einfache Form nicht Subjekt sein. Diese Sentenz hat ihre volle Richtigkeit, wenn eine Form derart einfach ist, dafs sie ihr eigen Dasein bildet, demnach von ihrer Existenz sich nicht real unterscheidet. Dieses Verhältnis besteht nun thatsächlich in Gott, und zwar ausschliefslich in ihm.[4] Der Grund davon ist einleuchtend. Keiner Natur, oder Wesenheit, oder Form wird etwas Fremdes beigefügt. Dasjenige hingegen, was eine Natur hat, also der Träger dieser Wesenheit oder Natur oder Form kann etwas Beigefügtes in sich haben. Die humanitas z. B. nimmt nichts in sich auf, was nicht zu ihrem Wesen gehört. Fügt man zu der Definition, durch welche die Wesenheit der Dinge bezeichnet wird, etwas hinzu, oder läfst man etwas davon weg, so erhält man, gleich wie bei den Zahlen, eine andere Art. In Gott gibt es nun keinen realen Unterschied zwischen dem Subjekte, welches besitzt, und dem, was es hat (nulla est differentia habentis et habiti) oder zwischen dem, der Anteil hat, und was er durch Anteilnahme besitzt. Er selber ist seine

[1] 1. dist. 8. q. 4. a. 1. ad 2um. per suum esse absolutum non tantum est, sed aliquid est.

[2] de potentia. q. 7. a. 1. sed contra.

[3] l. c. a. 2. ad 8um.

[4] 1. dist. 8. q. 5. a. 2 ad 4um.

Natur oder Wesenheit, er selber sein Dasein. Es kann ihm somit nichts Fremdes oder Accidentelles beigefügt werden. Dadurch unterscheidet sich aber Gott wesentlich von der Kreatur. Denn der Mensch, welcher die menschliche Natur hat, kann noch etwas anderes besitzen, was nicht zur Natur des Menschen gehört, z. B. die weifse Farbe und dergleichen. Beigefügtes dieser Art wohnt nicht der menschlichen Natur (humanitati), sondern dem Menschen inne. Dieser Unterschied zwischen dem Besitzer und dem, was er besitzt, findet sich nun in jedem Geschöpfe. In der zusammengesetzten Kreatur ist dieser Unterschied ein zweifacher. Das Suppositum oder Individuum hat die Natur der Art, z. B. der Mensch die menschliche Natur; überdies aber hat es das Dasein (et habet ulterius esse), denn der Mensch ist weder die humanitas, noch sein eigenes Dasein. Daher kann im Menschen ein Accidens sein, nicht aber in der menschlichen Natur oder deren Dasein. In den einfachen Substanzen hingegen ist nur ein Unterschied, nämlich der zwischen der Wesenheit und dem Dasein. In den Engeln ist jedes Suppositum seine eigene Natur, denn die Quiddität des Einfachen ist das Einfache selber, wie Avicenna bemerkt. Allein dieses Suppositum ist nicht sein eigenes Dasein. Darum ist die Quiddität selber in ihrem Dasein subsistierend (est subsistens in suo esse). Daher kann in den Substanzen zwar kein materielles, wohl aber ein nicht materielles Accidens sein.[1] Da also Gott das Sein selber ist, kann er an nichts Anteil haben, was nicht das Sein selber wäre. Denn das Sein kann an nichts Anteil haben, was nicht es selber ist, weil es nichts Formelleres oder Einfacheres gibt, als das Sein. Dasjenige, was ist, kann noch an einem ferneren Anteil haben.[2] Das ist in Wahrheit eins, sagt Boëthius, in welchem es keine Zahl gibt. Dies nun finden wir in Gott, denn wo eine Zusammensetzung, dort ist auch eine Zahl. Gott ist nicht zusammengesetzt, er ist vielmehr die Einfachheit selber.[3] Das Sein ist darum Gott

[1] de potentia q. 7. a. 4. c.
[2] 1. contr. Gent. cap. 23.
[3] de potent. qu. 7. a. 1. arg. sed contr. 2^{um}.

gegenüber nicht ein Zufälliges, sondern die subsistierende Wahrheit selber, wie S. Hilarius bemerkt.[1] Darum kann Gott, als einfache Form, auch niemals Subjekt sein. Aus der Einfachheit bezüglich der Wesenheit und Existenz folgt mit Notwendigkeit die Einfachheit in jeder andern Richtung.[2]

In jedem andern Wesen, aufser dem ersten, hingegen unterscheidet sich das, was ist, von dem, wodurch es ist, wie Boëthius lehrt.[3] Denn jedes Ding, das von Gott seinen Ursprung hat und zwar in der Verschiedenheit der Natur, erreicht nicht Gottes Einfachheit. Daraus folgt indessen noch nicht, dafs es ohne weiteres zusammengesetzt sei. Wir müssen darum eine doppelte Kreatur unterscheiden. So manche hat ein vollkommenes Sein in sich, z. B. der Mensch und desgleichen. Geschöpfe dieser Art stehen von Gottes Einfachheit in dem Mafse ab, dafs sie eine Zusammensetzung aufweisen. Da nämlich in Gott allein das Dasein mit der Quiddität identisch ist, mufs in jeder Kreatur, sei sie eine körperliche oder geistige, die Quiddität oder Natur sich vorfinden, und überdies das Sein, was sie für sich (sibi) von Gott empfängt (acquiritur), dessen Wesenheit ihr eigenes Dasein ist. Auf diese Weise wird sie zusammengesetzt aus dem Sein, oder dem, wodurch sie ist, und dem, was sie ist. Manch andere Kreatur aber hat nicht das Sein in sich, sondern blofs in einem andern, wie z. B. die erste Materie, oder überhaupt jede Form, oder wie das Universelle. Das Sein kommt nur jenen Dingen zu, die partikulär in der Wirklichkeit subsistieren. Ein Geschöpf dieser Art ist ebenfalls einfach, nicht aber zusammengesetzt. Wollte man behaupten, dafs es nichtsdestoweniger zusammengesetzt sei aus seiner Natur selber und den Beziehungen, welche es zu Gott hat, oder zu dem, mit

---

[1] l. c. a. 2. sed contra.

[2] In nulla re creata invenitur aliquid simile divinae simplicitati, ut habens sit id, quod habetur. Hoc enim quod dicitur, quod in Deo est idem habens et quod habetur intelligitur de illis, quae habentur per modum rerum, non autem de illis, quae habentur per modum intentionum. 1 dist. 33. q. 1. a. 1. ad 2um et 3um.

[3] 1. dist. 8. q. 5. a. 1. arg. sed contra.

welchen es zusammengesetzt ist, so würde die Frage wiederkehren über jene Beziehungen, ob sie nämlich eine Sache (res) seien oder nicht. Bilden sie keine Sache, dann machen sie keine Zusammensetzung aus. Sind sie Sachen, dann können sie nicht abermals durch etwas anderes, sondern durch sich diese Beziehungen haben (ipsae non referuntur aliis habitudinibus, sed seipsis). Denn das, was durch sich eine Beziehung ist, wird nicht wiederum durch eine andere Relation eine Beziehung haben. Man mufs folglich zu etwas kommen, was nicht zusammengesetzt ist, was jedoch die Einfachheit des ersten nicht erreicht. Dieser Abstand läfst sich aus zwei Faktoren ermessen. Denn entweder ist es der Möglichkeit nach (in potentia) teilbar, oder per accidens, wie z. B. die erste Materie und Form, oder das Allgemeine; oder es ist zusammensetzbar (componibile) mit einem andern. Die göttliche Einfachheit läfst keines von beiden zu;[1] denn die Einfachheit der göttlichen Natur bringt es mit sich, dafs in ihr nur ein Sinn vorhanden sein kann, und dafs in ihr das Sein sich nicht unterscheidet von dem, was ist (quod est), und dem, wodurch sie ist (quo est).[2] In der Substanz Gottes findet sich darum nichts, was nicht sie selber wäre, gleichsam als gäbe es da selbst „ein anderes", die Substanz, und „ein anderes", was der Substanz zufällt. Was daselbst erfafst werden kann, ist Substanz, wie S. Augustinus bemerkt.[3] Die Vollkommenheit des Seins kann in dreifacher Beziehung aufgefafst werden. Insofern sie eine Privatio oder ein Nichtsein ausschliefst, und diese Vollkommenheit ist gemeint (vom Magist. Sent.) im Worte: Wahrheit oder Proprietät. Oder es wird damit die Potentialität ausgeschlossen und dies geschieht durch das Wort: Unveränderlichkeit. Oder endlich diese Vollkommenheit bezeichnet die Integrität des Seins, und diesbezüglich gebraucht er das Wort: Einfachheit, denn was immer in einem Einfachen sich findet, das ist sein eigenes Dasein selber.[4]

---

[1] l. c. in corp. art.
[2] 1. dist. 33. q. 1. a. 1. c.
[3] 1. dist. 8. Text. des Magistr. Sent.
[4] in 1. dist. 8. q. 3. expos. 1ae part. text.

36⁰ e) Argument: Der Wesenheit Gottes kann man nichts beifügen; jede Kreatur hat neben der Wesenheit noch Beigefügtes.

Wenn das Wesen Gottes durchaus einfach ist, folgt dann nicht mit Notwendigkeit, dafs Gott das eigentliche, gemeinsame Sein für alles andere bilde? Ist dann das Verhältnis der Geschöpfe zu Gott nicht wie das des Partikulären zum Allgemeinen, des Teiles zum Ganzen, der Erscheinung zum Wesen? Keineswegs, antwortet uns der englische Lehrer. Gott ist und bleibt von jeder Kreatur unterschieden und zwar dadurch, dafs man zu dem Sein Gottes nichts hinzufügen kann.

[1] Alia omnia nomina dicunt esse determinatum et particulatum, sicut sapiens dicit aliquid esse; sed hoc nomen „qui est" dicit esse absolutum et indeterminatum per aliquid additum. Et ideo dicit Damascenus, quod non significat quid est Deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi non determinatum. [2] Aliquid potest esse distinctum dupliciter. Uno modo per aliud sibi adjunctum, sicut homo distinguitur per rationalem differentiam ab asino; et tale distinctum oportet esse finitum, quia illud adjunctum determinat ipsum ad aliquid. Alio modo per seipsum, et sic Deus est distinctus ab omnibus rebus; et hoc eo ipso, quia nihil addi ei est possibile. [3] Esse divinum, quod est ejus substantia non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio esse. Unde per ipsum suum esse Deus differt a quolibet alio ente. [4] Ens commune est, cui non fit additio, de cujus tamen ratione non est, ut ei additio fieri non possit. Sed esse divinum est esse, cui non fit additio, et de ejus ratione est, ut ei additio fieri non possit. Unde divinum esse non est esse commune. Sicut et animali communi non fit additio in sua ratione rationalis differentiae. Non tamen est de ratione ejus, quod ei additio fieri non possit. Hoc enim est de ratione animalis irrationalis, quae est species animalis.

[5] Sicut dicit Commentator in libro de causis, ipsa bonitas

[1] 1. dist. 8. q. 1. a. 1. ad 4um. [2] de potentia q. 1. a. 2. ad 7um. [3] l. c. q. 7. a. 2. ad 4um. [4] l. c. ad 6um. [5] de veritate q. 21. a. 4. ad 9um.

prima ex hoc ipso individuatur et a cunctis aliis dividitur, quod non recipit aliquam additionem. Non autem est de ratione bonitatis absolute, ut recipiat additionem, vel non recipiat. Si enim esset de ratione ejus, recipere additionem, tunc quaelibet bonitas additionem reciperet, et nulla esset bonitas pura. Similiter si esset de ratione ejus non recipere additionem, nulla bonitas reciperet, et omnis bonitas esset bonitas pura, sicut de ratione animalis non est nec rationale, nec irrationale. Et ideo hoc ipsum, quod est non posse recipere additionem, communicat bonitatem absolutam et distinguit primam bonitatem, quae est bonitas pura ab aliis bonitatibus. Hoc autem quod non est recipere additionem, cum sit negatio, est ens rationis, et tamen fundatur super simplicitatem bonitatis primae. [1]Deus est aliquid determinatum in se; alias non possent de ipso negari conditiones aliorum entium. Nec dicitur determinatum ens, quia aliquo termino finitus sit, sed quia per excellentiam sui esse, quod est simplicissimum, additionem non recipiens, ab omnibus aliis distinguitur. [2]Forma omnino simplex, quae est suum esse, sicut essentia divina, nullo modo potest esse subjectum, sed forma simpliciter subsistens, quae non est suum esse, ratione possibilitatis quam habet, potest subjectum esse. [3]In divinis propter summam simplicitatem non est possibilis additio. Et ideo nec universale, nec particulare. [4]Id quod commune est, per additionem specificatur vel individuatur. Commune vel universale sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur. Non enim animal potest esse sine rationali vel irrationali differentia, quamvis sine his differentiis cogitetur. Licet etiam cogitetur universale absque additione, non tamen sine receptibilitate additionis est. Nam si animali nulla differentia addi posset, genus non esset. Et similiter est de omnibus aliis nominibus. Divinum autem esse est absque additione, non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura. Et non solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis. Unde ex

[1] 1. dist. 24. q. 1. a. 1. ad 3um. [2] 2. dist. 3. q. 1. a. 1. ad 6um. [3] 1. dist. 19. q. 4. a. 2. c. [4] 1. contr. Gent. cap. 18. ratio 6a. de potentia qu. 7. a. 2. ad 6um.

hoc ipso quod additionem non recipit, nec recipere potest, magis concludi potest, quod Deus non sit esse commune, sed proprium. Etenim ex hoc ipso suum esse ab omnibus aliis distinguitur, quia nihil ei addi potest. Unde Commentator in libro de causis dicit, quod causa prima ex ipsa puritate suae bonitatis ab aliis distinguitur et quodammodo individuatur.

Diese wenigen Citate aus dem hl. Thomas genügen vollständig, um unsere Behauptung zu erhärten, dafs der englische Lehrer den Unterschied Gottes von den Geschöpfen auf die reale Verschiedenheit des Daseins und der Wesenheit in den Kreaturen basiert. Immer und immer wieder lesen wir in S. Thomas, Gott sei sein eigen Dasein, d. h. in ihm seien Wesenheit und Sein real identisch, darum könne man ihm nichts beifügen. Gott kann nicht das Gemeinsame, das Allgemeine sein, zu welchem das Geschöpf wie das Partikuläre sich verhält, denn, lehrt S. Thomas, das Allgemeine oder Universelle schliefst zwar in seinem Begriffe oder Wesen das Partikuläre nicht ein, es schliefst dasselbe aber auch nicht aus. In diesem Zustande ist jedoch das Allgemeine nicht etwas Wirkliches, thatsächlich Existierendes. Es ist vielmehr ein von uns also Gedachtes. Wäre Gott ein Allgemeines oder Gemeinsames dieser Art, so würde er nur in unsern Gedanken, nicht in der Wirklichkeit existieren.[1] Sobald das Allgemeine existiert, ist es in Wahrheit ein Individuelles. Darum schliefst dieses Allgemeine die Fähigkeit ein, etwas anderes aufzunehmen, wodurch es dann specificiert und individualisiert wird. In Gott ist diese Fähigkeit, ein anderes aufzunehmen, nicht vorhanden. Unmöglich kann er also das Allgemeine der Pantheisten sein. Der unendliche Abstand von den Geschöpfen ist in Gott dadurch begründet, dafs er nicht aufnimmt, ja nicht aufnehmen kann.[2] In seinem ganzen Wesen liegt vielmehr die Unmöglichkeit, dafs ein anderes in ihm aufgenommen werde. Daher ist Gott in sich zwar sehr bestimmt, aber nicht beschränkt. Bestimmt kann ein Wesen in zweifacher Weise genannt werden, entweder vermöge der Beschränkung oder infolge der Unter-

[1] 1. contr. Gent. cap. 26. ratio 4ª. [2] de veritate q. 21. a. 4. ad 9um.

scheidung. Die Wesenheit Gottes ist in letzterer, nicht aber in ersterer Beziehung bestimmt.[1] In einem doppelten Sinne nämlich kann man von einem Dinge sagen, dafs es kein Beigefügtes annehme. Entweder liegt es schon im Begriffe selber, dafs ihm nichts hinzugefügt werde; und so verhält es sich bezüglich der Wesenheit Gottes. Denn ein Ding ist dann vollkommen, wenn es nichts mehr aufnimmt. Dies darf man indessen nicht als ein Gemeinsames auffassen, weil das Gemeinsame sich im Besondern findet, wo es etwas Hinzugefügtes erhält. Man kann es aber auch in der Bedeutung verstehen, dafs es im Begriffe jenes Wesens liege, weder dafs ihm etwas beigefügt, noch auch, dafs ihm etwas nicht beigefügt werde. Mit Bezug auf diesen letzteren Fall ist das Gemeinsame ohne Beifügung. Im Begriffe des Seienden nämlich ist jene Bedingung: „ohne Beifügung" nicht enthalten, sonst könnte ihm überhaupt nie etwas beigefügt werden. Es wäre gegen das Wesen desselben. Daher ist es ein Gemeinsames, denn in seinem Begriffe besagt es zwar nicht, dafs etwas hinzugefügt sei, allein es kann ihm etwas beigefügt werden, wodurch es zum Besondern bestimmt wird. Vom animal, als Gemeinsamen, sagt man, dafs es ohne Vernunft sei. In seinem Begriffe liegt weder, dafs es eine Vernunft, noch, dafs es keine habe. Der Esel hingegen ist ohne Vernunft, weil in seinem Begriffe die Verneinung der Vernunft eingeschlossen ist. Dadurch wird er gemäfs der Differenz zum Besondern bestimmt. In dieser Weise ist auch das göttliche Sein in sich selber bestimmt und von allen andern getrennt, denn ihm kann man nichts beifügen.[2] In den Kreaturen wird ein Ding auf eine dreifache Art zu etwas bestimmt. Entweder durch Zugabe der Differenz, die dem Vermögen nach in der Gattung enthalten ist; oder dadurch, dafs die gemeinsame Natur in einem andern aufgenommen und singulär wird; oder endlich dadurch, dafs ihm ein Accidens beigefügt wird, wodurch es existierend, wissend, weifs etc. genannt wird. Keine dieser drei Arten findet in Gott ihre Anwendung. Gott ist nicht etwas Gemeinsames, weil sein Wesen

[1] Quodl. 7. a. 1.

[2] 1. dist. 8. q. 4. a. 1. ad 1um. 1. p. q. 3. a. 4. ad 1um.

verbietet, dafs ihm etwas hinzugegeben werde. Seine Natur ist auch nicht in einem andern aufgenommen, da sie ja reiner Akt ist. Endlich erhält er auch nicht etwas, was aufserhalb seiner Wesenheit wäre, denn seine Wesenheit schliefst jegliche Vollkommenheit in sich. Nichtsdestoweniger ist Gott etwas Bestimmtes dadurch, dafs man von ihm jede Zugabe oder Bedingung negieren mufs. Aus diesem Grunde unterscheidet er sich von allen Dingen, die eine Zugabe erhalten können. Durch das absolute Sein existiert darum Gott nicht nur, sondern er ist dadurch auch etwas. Das, wodurch er existiert, unterscheidet sich von dem, was er ist, nicht sachlich, sondern nur infolge unserer Bezeichnung oder Auffassung. Die Sentenz des Boëthius: „alles, was ist, habe Anteil an dem Sein, damit es existiere, und an einem andern habe es Anteil, damit es etwas sei," hat ihre Richtigkeit nur mit Bezug auf jene Dinge, die an dem Dasein Anteil haben. Sie wäre jedoch falsch, wollte man sie auch von dem gelten lassen, der wesentlich sein eigenes Dasein ist.[1] Um etwas aufnehmen zu können, dazu ist der Zustand der Potenz notwendig, so dafs die Substanz, welche ein anderes aufnimmt, nach der Aufnahme aus Potenz und Akt zusammengesetzt ist. Dies darf jedoch von Gott nicht behauptet werden, denn er ist reiner Akt.[2] Überdies würde Gott in diesem Falle eine Ursache seiner selbst voraussetzen. Denn alles, was einem Dinge zukommt und nicht zu seiner Wesenheit gehört, wird ihm durch irgend eine Ursache zu teil. Jene Dinge, die nicht per se eins sind, müssen, sobald sie verbunden werden, durch eine Ursache ihre Einigung finden. Gott aber kennt keine Ursache,[3] er selber ist vielmehr die erste wirkende Ursache und zwar aus dem Grunde (eo ipso), weil er nur das Sein ist.

[1] l. c. ad 2um. [2] l. contr. Gent. cap. 16. ratio 1a.
[3] l. contr. Gent, cap. 22. ratio 3a.
[4] opusc. de ente et essentia cap. 5.

DIE PHILOSOPHIE DES HL. THOMAS VON AQUIN.

Gegen Frohschammer.

VON DR. M. GLOSSNER.

I.

Einleitung.

Wenn eine Thatsache geeignet ist, unsere These, die Philosophie des hl. Thomas sei die des Christentums und der Zukunft, in die günstigste Beleuchtung zu rücken,[1] so ist es der Kampf und die Kampfesweise, die in neuester Zeit gegen diese Philosophie geführt und geübt werden. Zunächst ist schon der Kampf ein bedeutsames Zeichen der Zeit. Man ist zur Überzeugung gekommen, dafs die zur Schau getragene Geringschätzung und Verachtung der Scholastik und des Scholastischen nicht mehr genügt. Man fängt an, sich mit ihr ernstlich zu beschäftigen. Lehrreich ist auch die Weise des Kampfes. Er spitzt sich zu einem Angriff gegen die philosophische Weltanschauung des Christentums, des Christentums selbst, wenigstens des positiven, wie es sich selber gibt, zu, ja zu einem Angriff auf die positive, auf die wirkliche Religion. Wenigstens gilt dies von dem neuesten Gegner der Philosophie des hl. Thomas von Aquin.[2]

Indem wir von der ausführlichen Kritik, welche der Münchener Professor der Philosophie J. Frohschammer an derselben übt, zunächst eine allgemeine Charakteristik entwerfen, haben wir allerdings ein bedeutendes subjektives Element in Betracht zu ziehen. Es ist die aus persönlichen Erlebnissen stammende Verbitterung, die sich weniger gegen die Wissenschaft des Aquinaten als gegen die „praktische Macht, die Thomas mit seiner Philosophie erlangt hat, seitdem er offiziell zum Heerführer der scholastischen Streiter erhoben ist“ (Vorrede S. V), mit andern Worten gegen die Hierarchie und die Religion, sofern sie eine socialpolitische reale Macht ist, richtet. Aus dieser

[1] S. dieses Jahrbuch Bd. II. S. 137—206.

[2] J. Frohschammer. Die Philosophie des Thomas von Aquin. Leipzig 1889.

Quelle fließen die alles Maß überschreitenden Anklagen gegen die positive Religion, die das Gewissen unterdrücke, jedem menschlichen Gefühl Schweigen auferlege, da es gegen Gottesfeinde keine Gewissenspflicht gebe und kein Menschenrecht zu respektieren sein könne (S. 157). Der Kampf des Münchener Professors gegen den hl. Thomas ist also ein Kampf gegen die Hierarchie, die angeblich im Bunde mit den unwissenden Massen die Wissenschaft — nämlich die moderne, freie — und die Civilisation bedroht (Vorr. a. a. O.). Wenn die Stimme des gläubigen Volkes durch seine Abgeordneten eine Vertretung christlicher Wissenschaft an den höchsten Lehranstalten des Landes fordert, so sieht darin der Kritiker des englischen Lehrers nicht allein eine Beeinträchtigung der Freiheit der Wissenschaft, sondern auch eine Gefahr für den konfessionellen Frieden und ruft den Liberalismus, den Patriotismus und vor allem den modernen Staat selbst, der die Wissenschaft schütze und sich von der Kirche fernerhin nicht mehr als Werkzeug der Unterdrückung brauchen lasse, zu Bundesgenossen auf. (Vorr. S. XIV ff. S. 157 f. S. 285.) Selbst in diesen des Mannes der Wissenschaft unwürdigen Denunziationen und Aufreizungen gibt sich ein charakteristisches Merkmal der modernen Wissenschaft kund: es ist die feige Furcht, die dem scholastischen Gegner die gleiche Luft und das gleiche Licht mißgönnt. Man spricht von Freiheit der Wissenschaft, meint aber im Grunde das Monopol des Unglaubens und nimmt für diesen die Machtmittel des Staates in Anspruch. Um den hierin liegenden Widerspruch zu verhüllen, klagt man die kirchliche Wissenschaft der Unfreiheit an und spricht mit Geringschätzung von jenen, welche die höhere Norm der göttlichen Offenbarung anerkennen, als wäre es eine von vorneherein ausgemachte Sache, daß der Glaube nur hemmend und erdrückend, nicht fördernd und erhebend auf die spekulative Forschung einzuwirken vermöge.

Dieser Taktik entspricht es, daß die mächtig anschwellende Bewegung zu gunsten der thomistischen Philosophie als ein künstliches Produkt hierarchischer Einwirkung hingestellt wird; denn, wenn das ganze Kirchensystem mit seiner Hierarchie und seinen absoluten Ansprüchen aufrecht erhalten werden solle, so müsse die thomistische Theorie wieder zur Geltung und Durchführung kommen (S. 157). Um dies in wirksamer Weise zu bewerkstelligen, bediene man sich als einer Hauptstütze der ungebildeten Volksmenge und des politischen Einflusses, den das Volk durch seine vom Liberalismus errungenen parlamentarischen Rechte besitze. (S. XIV.)

Diese Ergüsse eines verbitterten Gemütes verdienen keine Widerlegung, da sie im Widerspruche mit offenkundigen Thatsachen stehen. Die thomistische Bewegung ist kein künstliches Erzeugnis und älter als das päpstliche Rundschreiben Aeterni Patris. Sie verdankt ihren Ursprung nicht zum geringsten Teile dem trostlosen Zustande der Philosophie, ja der Wissenschaft überhaupt, die sich in den feindlichen Gegensatz ideenloser Empirie und empirieloser Spekulation gespalten hat. Nichts illustriert diesen Verfall in grellerer Weise als das eigene System des modernen Kritikers der Scholastik. Die schöpferische Weltphantasie Frohschammers ist ein würdiges Pendant zu dem blinden Weltwillen der pessimistischen Philosophen. (S. uns. Schrift: Der moderne Idealismus. Münster 1880.) Beide aber sind natürliche Früchte subjektivistischer moderner Weltanschauung, die ihre Wurzeln nicht, wie der Kritiker meint, auf Augustin, sondern auf Descartes zurückführt. Denn der grofse Kirchenlehrer erkannte zwar in der Selbstgewifsheit des Ich ein festes Bollwerk gegen den Skeptizismus, keineswegs aber ein höchstes und universales Kriterium natürlichen und übernatürlichen Erkennens.

Verdient nun aber ein Gegner, dessen klarer Blick durch persönliche Stimmung und theoretische Vorurteile zugleich getrübt erscheint, überhaupt ernstliche Beachtung und Widerlegung? Zwei Erwägungen sind es, die uns bestimmen, diese Frage zu bejahen. Erstens nämlich zeichnet sich Fr. trotz alledem vor anderen Gegnern des hl. Thomas durch ein genaueres und tieferes Eingehen in das Einzelne und Ganze der thomistischen Lehren aus. Zweitens kann der Münchener Kritiker als ein Repräsentant für viele gelten, da seine Einwendungen durch ihr specifisch modernes Gepräge zur Auseinandersetzung der thomistischen Philosophie mit der modernen Denkweise überhaupt Veranlassung bieten; denn selbst das eigentümliche System des Kritikers, in welcher die Phantasie als Grundprincip figuriert, woraus alle Erscheinungen in Natur und Geist abgeleitet werden, ist ein echt modernes Gewächs, das in der „produktiven Einbildungskraft“ der vorangegangenen Systeme wurzelt. Wir haben hiermit einen der wichtigsten Differenzpunkte berührt, um welchen sich die Kontroverse zwischen scholastischer und neuerer Philosophie bewegt, nämlich den der Vermischung des Geistigen und Sinnlichen, die entweder, wenn zu gunsten des Geistigen und Begrifflichen geschehend, den Intellektualismus, oder den Sensualismus und Materialismus nach sich zieht, sobald das Geistige dem Sinnlichen zum Opfer gebracht wird: in allen Fällen aber

einer naturalistischen und materialistischen Weltanschauung Vorschub leistet. (A. a. O. S. 5 ff.) Wir werden uns deshalb vor allem der thomistischen Erkenntnislehre und zwar zunächst der Theorie von der sinnlichen Erkenntnis zuzuwenden haben, die Fr. selbst zum ersten Gegenstande seiner Darstellung, beziehungsweise zur Zielscheibe seiner Angriffe macht.

II.

Die Theorie vom sinnlichen Erkennen.

Der aristotelisch-thomistischen Theorie von der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung stellt F. das bedeutsame Zeugnis aus, es sei darin erstens als richtig anzuerkennen, dafs jeder Sinn sein eigentümliches Gebiet oder Objekt der Wahrnehmung habe, zweitens dafs dieselben mehr oder minder Bilder des Wahrgenommenen gestalten, drittens dafs auch die Objektivität der Sinnesfunktionen mit Recht nicht in Abrede gestellt werden könne, viertens endlich, dafs alles Erkennen mit Sinneswahrnehmung beginne und der höheren Thätigkeit durch den Verstand das Material darbiete. (S. 20.)

Mit diesen Zugeständnissen ist bereits die Festigkeit der Grundlagen, auf welchen die Philosophie des hl. Thomas aufgebaut ist, anerkannt: wir werden deshalb mit Zuversicht an die Prüfung des Baues selbst herantreten dürfen. — Die Bedenken, die F. gleichwohl gegen die Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung erhebt, dafs nicht klar gemacht werde, wie die Sinnenbilder ohne Stoff in die Sinne gelangen sollen, da das Stoffliche nichts an die Seele abgebe, andererseits aber diese Bilder nicht schon keimhaft vorhanden zu sein scheinen, diese Bedenken, sage ich, beruhen auf einem wiederholt gerügten Vorurteile der neueren Philosophie, dafs es nur aktuales, nicht potenziales Sein gebe. Die Sinnenbilder sind in der Seele (genauer: in den Sinnen) der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach: *ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς* (nämlich *δυνάμει*) *ἐστι πάντα . . . ἡ δ' αἴσθησις τὰ αἰσθητά.* Arist. de Anima III. 8. Diese Möglichkeit wird durch den kausalen Einflufs der Sinnenobjekte aktuiert, nicht dadurch, dafs etwas von den letzteren in die Seele übergeht, sondern dadurch, dafs unter dem Einflufs des aktualen gegenwärtigen Objekts die Seele diesem sich verähnlicht und so von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, von der Potenz in den Akt übergeführt wird. Wir haben hiermit ein allgemeines Gesetz, das von jeder Veränderung, von allem Werden gilt, dessen Leugnung die Realität des Kausalverhält-

nisses überhaupt in Frage stellt, wie dies von uns an einem andern Orte nachgewiesen worden ist. (Jahresbericht der Görresgesellschaft für 1883. S. 32 ff.)

Gerade diese Theorie von einer Aktuierung der Seelenpotenz durch die Sinnenobjekte wird von F. entschieden bestritten. Seine Einwendungen gegen die thomistische Lehre von der sinnlichen Erkenntnis lauten im einzelnen: 1. Der Gemeinsinn habe keine sichere Begründung und biete manche Schwierigkeiten, denn wäre derselbe rein passiv, so könnte er nicht die Einzelnwahrnehmungen zu einer Gesamtauffassung vereinigen, vielmehr müfste sich der Gegenstand selbst ihm gegenüber als das Aktive und Aktuierende erweisen, und die einzelnen Sinne würden als überflüssig erscheinen; das die Wahrnehmungen Vereinigende sei vielmehr die eine Seele und die Einheit des Bewufstseins; 2. bei der sinnlichen Wahrnehmung sei nicht der äufsere Gegenstand das Gestaltende, sondern die Sinne selbst auf den äufseren Reiz hin; dies gelte wenigstens von den sog. sekundären Qualitäten, weniger entschieden (!) für die primären, woraus übrigens nicht die Berechtigung des subjektiven Idealismus folge, weil die Wahrnehmung zugleich von objektiven Vorgängen und Bedingungen abhängig sei; 3. die thomistische Lehre sei nicht imstande, den Idealismus zu überwinden, denn die Unterscheidung von Erkenntnismittel und Erkenntnisgegenstand enthalte zwar eine Ablehnung, nicht aber eine Widerlegung desselben.

Fassen wir zuerst die gegen den Gemeinsinn erhobenen Einwendungen ins Auge, so ist die Begründung desselben vollkommen sicher; denn da wir thatsächlich die Wahrnehmungen der einzelnen Sinne in einem Bewufstsein vereinigen, und dieses Bewufstsein nur ein sinnliches, eine der sinnlichen Wahrnehmung gleichartige Erkenntnis sein kann, so ist damit eben der Gemeinsinn als sinnliches Bewufstsein gegeben. Von diesem aber mufs sowohl die substanzielle Einheit der Seele selbst als auch das intellektuelle Bewufstsein unterschieden werden; denn jene bildet die notwendige Voraussetzung jeder Thätigkeit der Seele und des Beseelten, dieses aber gehört dem Intellekte an, der sich nicht wie die Sinne organisch, sondern, wie wir sehen werden, organlos bethätigt. F. verwirft diese Unterscheidung und polemisiert von diesem seinem Standpunkt gegen die thomistische Unterscheidung. Die Entscheidung wird also anderswo, nämlich in der richtigen Bestimmung des Verhältnisses von Intellekt und Sinnlichkeit liegen. — Was von der Passivität des Gemeinsinns gesagt wird, beruht auf einem Mifsverständnis der thomistischen Theorie; denn nach dieser verhält sich kein Erkenntnisvermögen

ausschliefslich passiv, sondern tritt in Thätigkeit und verhält sich aktiv, nachdem es durch Einwirkung von aufsen aus dem Zustand der Möglichkeit in den der Wirklichkeit übergegangen ist. Dies gilt auch vom Gemeinsinn, der allerdings durch die Einwirkung der äufseren Objekte zur Thätigkeit erregt wird, nicht unmittelbar jedoch, sondern infolge der Thätigkeit der einzelnen Sinne; denn der Gemeinsinn und die einzelnen Sinne verhalten sich nicht wie getrennte Vermögen, sondern bilden wurzelhaft ein Vermögen, das sich in den speciellen Sinnen in ebensoviele Zweige entfaltet.[1]

Der weitere Einwand, dafs die Sinne die (nach Locke) sekundären Qualitäten selbst bilden, beruht auf unbewiesenen Voraussetzungen, nämlich einerseits auf der gegenwärtig fast allgemein herrschenden Annahme der Subjektivität der sensiblen Qualitäten (vgl. dieses Jahrbuch Bd. IV. S. 217 ff.), andererseits auf der eigentümlichen Theorie Frohsch.s selbst von einer objektiv in der Natur, subjektiv in der Seele sich bethätigenden allgemeinen Bildungsmacht (Phantasie). Wir haben an diesem Orte weder auf die eine noch die andere der genannten Annahmen einzugehen und antworten nur auf die Behauptung, die Lehre des hl. Thomas vom sinnlichen Erkennen sei nicht imstande, den Idealismus zu überwinden. Zunächst sei bemerkt, dafs selbst im ungünstigsten Falle die thomistische Sinnentheorie den unbestreitbaren Anspruch erheben darf, die Objektivität der Erkenntnis unangetastet bestehen zu lassen. Gesetzt also, es liege in der thomistischen Unterscheidung von Erkenntnismittel und Erkenntnisgegenstand nur eine Ablehnung, nicht eine Widerlegung des Idealismus (S. 22), so könnte gegen die Theorie des hl. Thomas hieraus ein Vorwurf umsoweniger geschöpft werden, als es vielmehr die Aufgabe des Idealismus wäre, seine der allgemeinen Ansicht und der Stimme der Natur selbst widersprechende Behauptung, dafs „man es mit Gegenständen in Wirklichkeit nicht zu thun haben könne", zu erweisen. Allerdings, wenn man unter „Widerlegung des Idealismus" einen eigentlichen Beweis für die Wirklichkeit der Gegenstände versteht, so ist der Idealismus damit nicht

---

[1] Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis judicium, ad quem referantur sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum, a quo etiam percipiuntur actiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur; in qua immutatione percipitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi qui visionem percipit. S. Th. I. qu. 78 art. 4 ad 2. Qu. de An. a. 13.

widerlegt, dafs man konstatiert, man habe es ihm gemäfs nur mit Vorstellungen, nicht mit Gegenständen zu thun. Indem man aber konstatiert, dafs der Idealismus mit dem allgemeinen und notwendigen Bewufstsein, demzufolge wir es in der Wahrnehmung eben mit wirklichen Gegenständen zu thun haben, in Widerspruch tritt, so liegt hierin ein Moment, das einer Widerlegung vollkommen äquivaliert. Dem Einwand des Idealismus aber, dafs wir nur durch Vorstellungen zu Gegenständen gelangen, also es unmittelbar nur mit Vorstellungen zu thun haben, wird durch die angeführte thomistische Unterscheidung vollkommen genügt, wie denn auch Neuere, z. B. Überweg mit Recht gegen Berkeley dieser Unterscheidung sich bedienen.[1] Gegenüber dem Idealismus ist das allgemeine und allgemein anerkannte Bewufstsein im Besitzstand, und es läge dem Idealismus ob, den Beweis für das Gegenteil zu führen. Die Aufgabe der Wissenschaft ist im gegebenen Falle durch Aufstellung einer Theorie erfüllt, die dieser Thatsache Rechnung trägt, wie sich denn Fr. selbst schliefslich auf das gesunde Bewufstsein und Denken beruft. (S. 24.) Dies ist aber in der thomistischen Philosophie nicht blofs insofern der Fall, als sie zwischen Mittel und Gegenstand des Erkennens unterscheidet, sondern auch insofern die Rezeptivität der Sinne angenommen wird. Denn nur wenn die Sinne in der Wahrnehmung sich passiv und aufnehmend verhalten, ist die volle Bürgschaft für die Objektivität der Wahrnehmung, und da diese die Grundlage aller weiteren und höheren Erkenntnisse bildet, unseres Erkennens überhaupt gegeben, nicht aber ist dies der Fall, wenn die Wahrnehmungen nur subjektive Gebilde auf äufsere Reize hin sind. Gegen diese letztere Annahme, zu der auch Fr. sich bekennt, hätte der Idealismus ein leichtes Spiel. Denn woher, könnte er fragen, wissen wir, dafs diese subjektiven Gebilde mit den äufseren Objekten übereinstimmen? Wenn dann überdies dem Idealismus eingeräumt wird, dafs eine solche Übereinstimmung bezüglich der sekundären Qualitäten nicht besteht, mit welchem Rechte dürfen wir sie bezüglich der primären Qualitäten annehmen?

Fragen wir, was der Kritiker Besseres als der heil. Thomas gegen den Idealismus vorzubringen wisse, so finden wir statt einer befriedigenden Antwort die Anklage, dafs gerade Platon und Aristoteles, denen die Scholastik gefolgt sei, durch ihre schroffe Trennung von Intellekt und Sinnlichkeit den Idealismus vorbereitet und verschuldet haben. Cartesius sei in

[1] v. Kirchmann, Philosoph. Bibliothek, 23. Heft, S. 111.

dieser Richtung noch weiter, am weitesten Berkeley gegangen. Der hl. Thomas also ein Vorläufer Berkeleys! Wenn nur die geschichtlichen Daten mit den Angaben Fr.s harmonieren würden! Das wirkliche geschichtliche Verhältnis ist ein völlig verschiedenes. Cartesius hat zwar wie Geist und Körper überhaupt, so auch Mensch und Tier insofern schroff von einander getrennt, als er im letzteren nur eine Maschine ohne psychische Thätigkeit, ohne Empfindung und Begehren, erblickte. Dagegen hat er in keiner Weise sinnliches und intellektuelles Erkennen getrennt, sondern vielmehr jenes in dieses aufgelöst. Ist er schon hierdurch der Begründer des Idealismus geworden, so noch aus andern Gründen, vor allem dadurch, dafs er das Ich und seine Zustände — cogito — allein als das ursprüngliche Objekt der Erkenntnis betrachtete und von da keine solide Brücke mehr zu einer objektiv bestehenden Aufsenwelt zu finden wufste. Endlich griff er die längst verlassene Theorie Demokrits von der Subjektivität der sensiblen Qualitäten wieder auf, die von ihm auf Locke, Malebranche und Berkeley überging. Der Letztere aber, der von einer Trennung von Intellekt und Sinnlichkeit überhaupt nichts wufste und nichts wissen wollte, da er andere als sinnliche „Ideen“ nicht anerkannte, leitete aus den subjektivistischen Ansichten seiner modernen Vorgänger den extremsten Idealismus ab. Dies ist das wahre geschichtliche Verhältnis, wie wir an einem andern Orte nachgewiesen haben, ohne von irgend einem Vertreter der modernen Anschauungen widerlegt worden zu sein (Das moderne Princip u. s. w. Regensburg 1880): ein Verhältnis, das wir uns durch den Kritiker des englischen Lehrers nicht ins Gegenteil verkehren lassen werden!

Mit Unrecht spricht Fr. von einer schroffen Trennung des Intellekts von der Sinnlichkeit bei Thomas. Gerade das, was er angeblich selbst will, dafs die Seelenvermögen als ein Organismus ineinander greifender Kräfte gefafst werden, wovon der Intellekt nicht losgelöst werden dürfe, hat der englische Lehrer in der glänzendsten Weise geleistet, freilich nicht so, dafs der Intellekt in die sinnliche Erkenntnis sich mischt (wie Frohsch. S. 23 annimmt), sondern in dem Sinne, dafs die Verstandeskräfte, wie sich uns weiterhin zeigen wird, in lebendiger Wechselwirkung mit den Sinnen sich bethätigen. Der Verstand ergreift in den nach Erscheinung und Dasein von den Sinnen aufgefafsten Gegenständen das diesen unzugängliche allgemeine und notwendige Wesen derselben. In dieser Auffassung ist der Idealismus ausgeschlossen, während in Frohsch.s Ansicht von

einer allgemeinen Bildungsmacht, die in der Aufsenwelt wie in Sinn und Intellekt gestaltend wirkt, unschwer einer der letzten Ausläufer des modernen Idealismus zu erkennen ist, wie wir in der bereits angeführten, von Fr. totgeschwiegenen Schrift[1] überzeugend nachgewiesen zu haben glauben. Der reale Unterschied von Verstand und Sinnlichkeit aber mufs trotz des organischen Ineinandergreifens beider aufrecht erhalten bleiben, solange ihre Formalobjekte wesentlich verschieden sind und solange die natürliche Scheidewand zwischen Mensch und Tier bestehen bleibt, die der Darwinismus, die eigentliche Grundlage der philosophischen Phantastik Frohschammers, vergeblich niederzureifsen versucht.

Von der thomistischen Auffassung der inneren Sinne gibt Fr. zu, dafs sie im allgemeinen den Thatsachen des psychischen Geschehens entspreche, es trete aber in ihr der Mangel der gesamten Erkenntnistheorie zu Tage, der eben in der Trennung des Intellekts von der Sinnlichkeit bestehe. Indem die Erinnerungskraft und die vis cogitativa als Steigerung der niederen Seelenkräfte betrachtet würden, sei die Steigerungsfähigkeit der letzteren anerkannt, müsse also auch den Tieren zugestanden werden, umsomehr da die von Thomas selbst betonte Bedeutung des Sinnlichen und der Materie für das Geistige zur Annahme dränge, dafs sie nur Mittel seien für die allmähliche Entwicklung des objektiven Geistes zur subjektiven Vernunft oder zum Intellekt. (S. 26.) Als ob nur durch diese (im Grunde Hegelsche, von der sie sich allein durch die verschiedene Ausdrucksweise unterscheidet) Auffassung der Natur der Zweck derselben, dem Geiste zu dienen, erreicht würde! Fr. legt an die thomistische Lehre, statt sie an den Thatsachen zu prüfen, den Mafsstab seiner eigenen Theorie an, die den Geist aus dem Naturprozefs hervorgehen läfst und die Wesensunterschiede der Dinge monistisch in eine allgemeine Wesenseinheit auflöst. (Der moderne Idealismus. S. 96 ff.) Der Schlufs aber, eine Steigerung der niederen zu den höheren Kräften müsse auch in der Natur im grofsen möglich sein (S. 25), wenn sie innerhalb der menschlichen Natur sich vollziehe, ist nicht konkludent; denn nach thomistischer Lehre entspringt die vollkommene Thätigkeit des niederen Vermögens nicht aus einer Steigerung der letzteren ins

[1] Dafs unsere Schrift „Der moderne Idealismus“ u. s. w. Fr. nicht unbekannt geblieben ist, wissen wir aus einem absolut sicheren Anzeichen. Der moderne Originalphilosoph zieht es indessen vor, unsere Angriffe auf sein Weltphantasiesystem einfach zu ignorieren, was wohl das Bequemste ist.

Geistige, aus einer Fortbildung zu diesem, sondern aus einer Stärkung, die den niederen, sinnlichen Vermögen durch ihre Verbindung mit den höheren, geistigen Vermögen erwächst. Der Kritiker des englischen Lehrers hätte sonach, um seinen Analogieschlufs zu rechtfertigen, zuerst den Nachweis führen müssen, dafs der Geist, der Intellekt auch der Natur im grofsen immanent sei, um durch seine Wirksamkeit das Unorganische zum Organischen, dieses zum Sinnlichen und s. f. zu „steigern“.

Dafs die gröfsere Vollkommenheit der inneren Sinne, nämlich der Schätzungskraft und des Gedächtnisses, sofern jene im Menschen als partikuläre Vernunft (ratio particularis), dieses zugleich als Erinnerungsvermögen sich bethätigt, nicht als eine Steigerung ins Geistige gedacht werden dürfe, erhellt schon daraus, dafs nach dem englischen Lehrer beide auf das Einzelne, das eigentliche Objekt der Sinne, beschränkt bleiben. Obgleich nämlich die genannten Vermögen aufser den sensiblen Formen, die von den äufseren Sinnen aufgenommen werden, gewisse „Intentionen“, des Vergangenen, des Nützlichen, Schädlichen, auffassen, so geschieht dies doch nur in partikulärer und individueller Besonderung, wie der hl. Thomas ausdrücklich bemerkt: est enim (vis cogitativa s. ratio particularis) collativa intentionum individualium, und (von der Erinnerung oder reminiscentia): quasi syllogistice requirendo praeteritorum memoriam secundum individuales intentiones. Über die gröfsere Vollkommenheit aber, die diesen Vermögen infolge der Verbindung mit dem Intellekt zukommt, bemerkt derselbe Lehrer: quod illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine non per id, quod est proprium sensitivae partis, sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quandam refluentiam. S. Th. 1 qu. 78 art. 4 c. et ad 5.

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

Geschichte der Philosophie nach Ideengehalt und Beweisen.
Von Prof. Dr. Baumann. Gotha, Perthes. 1890.

Die besondere Tendenz der vorliegenden Schrift ist schon durch den Titel derselben angedeutet und wird vom Verfasser in der Vorrede des weitern ausgeführt. „Diese Geschichte der Philosophie“, erkärt sich derselbe S. III, „ist in philosophischer Absicht verfafst, d. h. sie soll den Ideengehalt und die Beweise derjenigen Philosophen zur deutlichen Anschauung bringen, welche Eigentümliches in der Philosophie gebracht haben und insofern imstande sind, teils philosophischen Sinn überhaupt anzuregen, teils die verschiedenen Richtungen inhaltlicher oder formeller Art herauszustellen, welche in der Philosophie eingeschlagen wurden und mit mehr oder minder Anwandlungen noch immer eingeschlagen werden.“ „Mein Gesichtspunkt war streng dieser: wenn jemand sich für Geschichte der Philosophie philosophisch interessiert, was ist ihm aus demjenigen, was bisher von solchen Bestrebungen da war, als eigentümlich in Inhalt und Form vorzuführen, und zwar so vorzuführen, dafs Gedankeninhalt und Beweise möglichst deutlich erscheinen und, falls er Lust bekommt, den betreffenden Philosophen in seinen Quellen selbst zu studieren, er zugleich an der gebotenen Darstellung einen Leitfaden des Verständnisses habe“ (S. IV).

Die Absicht des Verfassers ist also nicht, den Leser zur historischen Forschung, sondern die, ihn zum sachlichen Philosophieren anzuleiten. Ohne, wie es kürzlich Windelband gethan, den Versuch zu machen, die Aufeinanderfolge der Probleme zum leitenden Faden der Darstellung zu machen — ein Versuch, der in vielen Fällen zur einseitigen Betonung untergeordneter, zur Zurückdrängung wesentlicher Momente führen mufs — sucht er überall die Probleme herauszuarbeiten und durch Angabe der vielfachen einander durchkreuzenden Lösungsversuche dem eigenen Denken des Lesers Anregung zu geben und es von der Schwerflüssigkeit zu befreien. Trotz der verhältnismäfsigen Kürze des Buches ist dieser Versuch im ganzen wohl gelungen, da durch Ausscheidung philologischer Forschungen und solcher Erscheinungen, die ein blofs kulturhistorisches Interesse bieten, für die Darstellung des philosophisch Wertvollen, anderweitigen Darstellungen gegenüber, ein beträchtlicher Raum frei wurde. Übrigens sei hier ausdrücklich bemerkt, dafs das Fernhalten philologischer Untersuchungen von dem Buche keineswegs seinen Grund in einer mangelhaften Rücksichtnahme auf dieselben hat. Wirklich durchschlagende Resultate jener Forschungen sind vielmehr stillschweigend für die Darstellung benutzt. So ist z. B. S. 14 das bekannte Fragment des Pherekydes von Syros mit Recht in der von Diels (Archiv für Gesch. der Philos. I, S. 11—15) nach den Handschriften des Laertius Diogenes verbesserten Gestalt gegeben.

Die Darstellung selbst ist durchweg sachkundig und gründlich. Über einzelnes wird man natürlich verschiedener Meinung sein können. So

hätte nach Ansicht des Referenten S. 53 der durch Plato Theaet. 155e, Phaed. 81 b bezeugte Materialismus des Antisthenes nicht übergangen werden sollen, da er für die Stoiker, die in der Ethik an Antisthenes sich anschlossen, auch hinsichtlich der Naturphilosophie einen nicht unwichtigen Anknüpfungspunkt bot. Als ein historisch nicht völlig berechtigtes Hineintragen Platonischer Gedanken in den Deismus des Aristoteles erscheint es, wenn nach S. 85 dieser dem menschlichen Geiste gleichsam die Fähigkeit zuschreiben soll, nach Vorbereitung durch die Erfahrung mit unmittelbarer Evidenz die allgemeinen Gesetze zu erfassen, „welche in den Dingen als Keime vorhanden waren und die unter Anregung des göttlichen Geistes, dem unser Geist verwandt, d. h. ähnlich ist, von Ewigkeit her verwirklicht sind." Zu dürftig ist die Behandlung der mittleren Akademie S. 125, deren genauere Kenntnis doch für das Studium vieler Ciceronianischer Schriften unentbehrlich ist.

Anerkennung verdient es, dafs Baumann auch über Patristik und Scholastik eine Übersicht geboten hat. Seine Auffassung vom Inhalte des Christentums deckt sich im ganzen mit der Harnacks; doch hat sie auf die Darstellung des Philosophischen keinen sonderlichen Einflufs. Bei der Darstellung Justins treten S. 164 neben den Sätzen, in welchen sich eine warme Bewunderung des bleibenden Wahrheitsgehaltes der antiken Philosophie ausspricht, zu sehr die anderen für Justin gleich wesentlichen zurück, welche das Ungenügende selbst der Platonischen Philosophie betonen (z. B. Dial. c. Tryph. c. 4—5). Die Schilderung des Gnosticismus S. 165 übergeht ganz den gnostischen Gottesbegriff, welcher an die Stelle des ens actualissimum, der lauteren Energie, in der Weise der Neupythagoreer und der freilich zeitlich späteren Neuplatoniker in Gott eine Entwicklung aus dunklem Grunde setzt. Auch hätte bei Besprechung der gnostischen Ethik (S. 166) nicht übergangen werden dürfen, dafs den Systemen, welche durch die Lehre von der Unreinheit der Materie die Forderung strenger Askese begründen, doch auch andere gegenüberstehen (Epiphanes, Valentin u. s. w.), welche aus der Minderwertigkeit des Körperlichen seine Gleichgültigkeit folgern und so schliefslich zu einem vollen Antinomismus gelangen. Der Ursprung der Schriften des Dionysius Pseudo-Areopagita wird S. 181 gegen 500 angesetzt; dem Referenten erscheint die Ansicht von Franz Hipler am wahrscheinlichsten, nach der sie im letzten Drittel des 4. Jahrh. entstanden sind. Das Christentum des Boëthius hätte S. 183 nicht in Zweifel gezogen werden sollen. Wenn auch die Beweiskraft des von Usener herausgegebenen Anecdoton Holderi durch Schepps (Neues Archiv f. ältere deutsche Geschichtskunde, XI, S. 125 ff.) in Zweifel gezogen war, so hat doch J. Dräsecke gegen Schepps den Cassiodorischen Ursprung des Zeugnisses aufs neue gestützt (Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie XXXI, S. 44—104).

Die Darstellung der neuern Philosophie büfst dadurch sehr an Übersichtlichkeit ein, dafs dieselbe ohne Gliederung in Unterabteilungen, wie solche im ersten und zweiten Teile gemacht sind, 151 Seiten hindurch ununterbrochen weiter läuft. Nur die Seitenüberschriften ermöglichen einigermafsen die Orientierung. Es wäre sehr zu wünschen, dafs diesem Mangel in einer neuen Auflage abgeholfen würde. Mit der Disposition dieses Abschnittes kann ich mich nicht in allweg einverstanden erklären. Ich halte es für eine unnatürliche Auseinanderreifsung, wenn z. B. Berkeley und Hume von Locke getrennt und erst nach den auch zeitlich späteren französischen Sensualisten und Materialisten Helvetius, La Mettrie, dem Système de la nature und der Encyclopédie behandelt werden. Auch in Einzelheiten kann Widerspruch erhoben werden. So ist der Gegen-

satz zwischen Hobbes und Descartes S. 240 zu scharf betont. So vieles sie scheidet, so kommen sie doch auch in manchem Wichtigen überein. Die Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten möge als Einzelheit nicht betont werden. Aber die mechanische Weltanschauung, welche von Hobbes freilich auch auf die Psychologie und die Lehre vom Ursprung der staatlichen Körperschaften ausgedehnt wird, wird wenigstens für das ganze Gebiet der sinnfälligen Natur doch auch von Descartes angenommen und erweist ihre Übereinstimmung in dem Forschungsgebiet, welches gerade jene Jahrzehnte von den verschiedensten Seiten her in Anbau nahmen.

Noch gegen einen andern Gesichtspunkt in Baumanns Darstellung möchte ich durchgängigen Widerspruch erheben. Ich meine seine kulturhistorischen Schilderungen der Eigenart der verschiedenen Völker und deren Einflufs auf ihr Philosophieren. Meiner Ansicht nach findet sich dabei viel Einseitiges und Gekünsteltes. Einseitig ist es z. B., wenn S. 5 ff. Formensinn und heitere Freude am menschlichen Dasein als Grundzüge des hellenischen Wesens bezeichnet werden und der Trieb zu subtiler Begriffsspaltung, der sich u. a. so lebhaft in der Vorliebe namentlich der Athener für das Anhören von Prozefsreden zeigt, daneben nicht eigens erwähnt wird. Dafs die keltische Abstammung von bestimmendem Einflufs auf die Gedankenwelt des Johannes Scotus Ierugena (so, nicht Erigena, sollte der Mann nach den Handschriften genannt werden; vgl. H. J. Flofs in seiner Ausgabe, Migne, Patrol. lat. CXXII. S. XIX) gewesen (S. 187), ist schwerlich nachzuweisen. Giordano Bruno und Spinoza haben aus ähnlichen Prämissen ähnliche Folgen gezogen, ohne doch eine Spur keltischen Blutes in ihren Adern zu haben. Ebenso ist mehr geistreich als wahr, was wir S. 192 über den Ursprung von Nominalismus und Realismus lesen. „Beide Richtungen nehmen teil am germanischen Grundgefühl; der Nominalismus vertritt die freie und kraftvolle Persönlichkeit, der Realismus den Zug, einem Idealen zu dienen." Aber unabhängig von allem „germanischen Grundgefühl" hat doch auch die griechische Philosophie den gleichen Gegensatz von Nominalismus und Realismus entwickelt, bei Antisthenes und Plato, bei den Stoikern und den Neuplatonikern. Überhaupt kann ich der Ableitung der Scholastik aus dem germanischen Geiste (S. 183 ff.) nicht zustimmen; Italiener und Franzosen — man denke an Anselm, Abälard, Thomas von Aquin — haben ebenso ihren Anteil daran, wie der deutsche Albert. Will man aber die Eigentümlichkeit auch der romanischen Völker aus dem Einflufs des germanischen Wesens auf sie erklären, so kommt man schliefslich auf ein Gebiet, wo man aus jedem alles machen kann.

Die Darstellung Baumanns ist zwar nicht immer leicht fliefsend, aber klar, verständlich und sachgemäfs. Sätze wie S. 88: „Ein Schlufs ist, wenn . . ." oder S. 177: „Die Lehre von der ewigen Schöpfung und der Unbegreiflichkeit des Unendlichen stellt Gott nach sich vor" sind vereinzelte Ausnahmen. Der Druck ist korrekt. S. 126 war der Herausgeber des Sextus Empirikus Bekker, nicht Becker, zu schreiben.

Breslau. Clemens Baeumker.

Katholische Dogmatik in sechs Büchern von Dr. Herman Schell. II. Band. Paderborn, Ferd. Schöningh. 1890.

Tiefe der Spekulation, konsequente systematische Durchführung des eingenommenen philosophisch-theologischen Standpunkts, ein reiches exegetisches Material und eine edle, gewählte, dem Gedanken sich vollkommen

anschmiegende Sprache bilden die Vorzüge auch des vorliegenden zweiten Bandes der Schellschen Dogmatik. — In zwei Büchern (d. 3. u. 4.) werden die „Theologie des dreieinigen Gottes" und die „Kosmologie der Offenbarung" behandelt. Die spekulative Trinitätslehre des Verf. ist auf dem Begriffe der Aseität in der Auffassung, die wir bei Besprechung des ersten Bandes kennen gelernt haben (Jahrbuch Bd. V. S. 231 ff.), aufgebaut. Die Annahme, die Erkenntnis des Wesens Gottes sei von der des göttlichen Daseins unzertrennlich, trägt hier ihre ersten — sagen wir es aufrichtig — verhängnisvollen Früchte. Mit dem Gedanken, die christliche Trinitätslehre enthalte nichts anderes als die konkrete Fassung des Vernunftbegriffs der Selbstverwirklichung des ersten Seins, stellt sich die Schellsche Trinitätslehre in einen unverkennbaren Gegensatz zur traditionellen Auffassung der theologischen Schulen und tritt in ein nach unserer Ansicht bedenkliches Abhängigkeits- oder wenigstens Verwandschaftsverhältnis zu den Spekulationen Günthers und Kuhns. Zwar unterscheidet sich die Auffassung des Verf. zu ihren Gunsten dadurch entschieden von der des Tübinger Dogmatikers, dafs jeder Gedanke einer Potenzialität, eines vom Fürsichsein verschiedenen Ansich von Gott ferne zu halten gesucht wird; andererseits aber liegt eben darin eine klaffende Inkonsequenz, dafs der Begriff des Verursachens (im Sinne einer Selbstverursachung) auf das göttliche Sein angewendet und doch der davon unzertrennliche Gedanke eines Prozesses und Übergangs von der Potenz in den Akt ausgeschlossen wird. Die Eintragung einer Bewegung aber, einer Potenzialität in Gott impliziert einen entschiedenen Abfall von der Reinheit und Erhabenheit des christlichen Gottesbegriffs und zieht für die Auffassung des Christentums und seines übernatürlichen Charakters die destruktivsten Folgen nach sich. Nimmt man nämlich eine göttliche Selbstverursachung an, was, wie uns wenigstens scheint, mit einem Geist- und Persönlichwerden Gottes gleichbedeutend ist, so wird der Gegensatz, den das Dogma ausschliefslich nur von Person zu Person anerkennt, in das Wesen und die Natur Gottes selbst hineingetragen und damit der Wesensunterschied zwischen Gott und Geschöpf gefährdet und in Frage gestellt. Der Gedanke eines solchen Prozesses in Gott bildet das gemeinsame Merkmal der theologischen Spekulationen aufserhalb des Christentums oder wenigstens aufserhalb der traditionellen Lehre, angefangen von der Tao- und Vedantaphilosophie (vgl. Manu. I. Buch, V. 12 b: Selber dann durch des Geists Sinnen hat er das Ei entzwei geteilt, d. h. Gott ist Geist durch einen Prozefs der Selbstdifferenziierung, in den zugleich der Prozefs der Weltbildung verschlungen ist) bis zu den theosophischen Spekulationen Baaders und Schellings. Mit der gewohnten Prägnanz hat der hl. Thomas diesen principiellen Unterschied da, wo er den Grund angibt, warum wir die erste Person in der Gottheit nicht Mutter, sondern nur Vater nennen, ausgesprochen: quia intellectus divinus non est in potentia, sed in actu tantum, ideo in generatione verbi non competit ratio matris, sed patris. Cont. Gent. l. IV. c. 11 c. fin. (Vgl. dagg. F. Hoffmann, Spekulative Entwickl. der ewigen Selbsterzeugung Gottes aus F. v. Baaders Schriften u. s. w. S. 23). Obgleich der Verf. alle Kraft aufbietet, diese Klippe zu vermeiden, so müssen wir doch der scholastischen Exposition des Trinitätsgeheimnisses, die der Verf. ähnlich wie Kuhn als eine abstrakt-begriffliche kennzeichnet, nicht allein aus dogmatischen, sondern auch aus philosophischen Gründen entschieden den Vorzug geben. Der positiv gefafste Begriff der Aseität, der Gedanke einer Selbstverursachung und Selbstverwirklichung widerspricht dem obersten Grundsatz der Vernunft:

denn es ist in sich selbst widersprechend, dafs ein Wesen sich selbst verursache, sich selbst ins Dasein setze. Sucht man aber diesen Gedanken durch die Erwägung zu stützen, dafs der Negation des ab alio esse eine positive Vollkommenheit in Gott entsprechen müsse, so geben wir dies zwar zu, betrachten aber als dieses Positive eben das uns verborgene, unbegreifliche und unnennbare Wesen Gottes selbst. Schell zwar appelliert unmittelbar an das Kausalprincip: „Würde die Aseität nur negativ abstrakt als Ursachlosigkeit gedacht, so wäre die Annahme Gottes auf Grund des Kausalgesetzes die Leugnung des Kausalgesetzes und seiner Wahrheit für Gott.“ (S. 20.) Wir erwidern: Das Kausalgesetz verlangt, dafs alles, was entsteht, vergeht, wird, sich bewegt, sich verändert, eine Ursache seines Entstehens u. s. w. haben müsse, keineswegs aber, dafs alles, was ist, eine Ursache habe. Was aber die theologische Seite der Frage betrifft, so vermeiden die Theologen selbst das Wort: causa in der Anwendung auf die trinitarischen Ausgänge, und der hl. Thomas will nicht einmal den Ausdruck: principiatum vom Sohne gebrauchen (1 qu. 33 art. 1 ad 2). Das Hervorgehen des Sohnes ist kein Verursachtwerden und von einem Widerspruch zwischen Hervorgang und Nichtverursachtsein kann deshalb keine Rede sein. Dafs mit dem Begriff des Verursachtseins eine passive Potenz in Gott eingetragen würde, wurde bemerkt, und es ist reine Willkür, wenn der Ausdruck actus purus beibehalten und ihm der Sinn einer freien, d. h. unabhängigen Selbstverwirklichung unterstellt wird (S. 213 u. an viel. and. Ort. Vgl. hierzu Schäzler, Natur- und Übernatur S. 437 ff.).

Um der Konsequenz zu entgehen, dafs die göttlichen Personen nur Momente eines einpersönlichen Wesens seien, sieht sich der Verf. genötigt, den Begriff der göttlichen Persönlichkeit formell in die Relation zu setzen. Das Wesen der göttlichen Persönlichkeit beruht ihm nicht im Fürsichsein, sondern im Füreinandersein. „Die Dreipersönlichkeit ist die Form der absoluten Persönlichkeit; weil in Gott eine Dreiheit von Personen ist, deren Leben der Ursprung von einander und die Hingebung an einander, kurzum das vollkommenste Füreinander ist, deshalb hat Gott wahrhaft und ganz den Grund und Zweck seines Lebens in sich und ist die vollkommene Persönlichkeit.“ (S. 19.) Anders der englische Lehrer: Persona divina significat relationem in recto et essentiam in obliquo; non tamen relationem in quantum est relatio, sed in quantum significatur per modum hypostasis (1 qu. 29 art. 4. Vgl. Gonet Manuale tr. VI. c. V. § II. Clyp. Thom. disp. IV. art. II. § II n. 25). Die göttlichen Personen sind drei Fürsichsein, allerdings (worin wir dem Verfasser beistimmen) nicht als drei Selbstbewufstsein, wohl aber als drei unmitteilbare (relative) Subsistenzen; denn im Begriff der Persönlichkeit auch in seiner Anwendung auf Gott liegt wesentlich die Inkommunikabilität, woraus sich ergibt, dafs durch die Annahme einer absoluten Subsistenz in Gott keineswegs eine vierte Person neben den drei relativen Personen statuiert wird. Nimmt man daher mit dem Verf. an, dafs die göttlichen Personen nur im Füreinander Sein, Leben und abgeschlossenes Fürsichsein besitzen, so haben wir in der That nur eine Persönlichkeit und aus dem Prozefs der Selbstverwirklichung resultiert nur eine Person.

Nach scholastischer Exposition sind die innergöttlichen Relationen Subsistenzen und Personen, weil sie mit der seienden und subsistierenden Wesenheit identisch sind; nach der Darstellung des Verf. aber resultiert das Sein und die Subsistenz Gottes umgekehrt aus den Ursprüngen und Relationen, denn das Sein ist Produkt einer Erkenntnis- und Willensthat.

Eine notwendige Folgerung ist, dafs die Personen sich wechselweise in ihrem Sein und Persönlichsein bedingen, wechselweise auseinander hervorgehen. „So gibt jede Person der andern Wirklichkeit und Persönlichkeit, obgleich nur der Vater dem Sohn das Wesen mitteilt.“ (S. 106.) Die letztere Beschränkung ist durch das Dogma gefordert. Stimmt sie aber zu den Prämissen und ist nicht vielmehr das Wesen das Produkt der Erkenntnis- und Willensthat? Oder was soll der positive Begriff der Aseität, der Selbstverwirklichung anders bedeuten?

Der Verf. lehrt, dafs die Erkenntnisthätigkeit insofern sie Thätigkeit und Energie ist, selbst schon Willensthätigkeit sei. (S. 34.) Hieraus folgt, dafs Vater und Sohn erst in ihrem relativen Gegensatze zum heil. Geiste Dasein und Subsistenz besitzen. (S. 33 ff.) Sollte nun nicht weiter geschlossen werden müssen, dafs der hl. Geist mit viel gröfserem Rechte als Prinzip des Vaters und Sohnes zu bezeichnen sei, als umgekehrt, da Vater und Sohn erst der in der Spiration des hl. Geistes ausgeübten Willensthätigkeit ihr Sein und ihre Subsistenz verdanken?

Die Trinitätslehre Schells ist von dem Gedanken beherrscht, dafs das erste Sein, das göttliche, das Erzeugnis einer freien Geistesthat sei; denn nicht das Sein, sondern die That, lichtes Erkennen und sittliches, heiliges Wollen seien das erste. „Die Freiheit ist eben die Form der absoluten Einheit und zwar als ausschliefsliches Vorrecht, . . . weil es ihr Vorzug ist, durch eigene Geistesthat zu bestehen.“ (S. 12.) „Auch die Dyas von Vater und Sohn ist als göttliche Thatsache nur denkbar vermöge der ewigen Willensthat, kraft deren Gott existiert, aus deren heiliger Innigkeit und Kraft der hl. Geist hervorgeht.“ (S. 15 vgl. S. 17.) „Die Dreieinigkeit ist im eigentlichen Sinne das Geheimnis des Daseins Gottes, der unbedingten Aseität in unendlicher Wesensfülle.“ (S. 40.) Die Prozessionen sind demnach die Bedingungen des göttlichen Daseins; ohne sie kann die Gottheit nicht als daseiend gedacht und begriffen werden. Prüfen wir diese Ansicht zunächst bezüglich ihrer ontologischen Voraussetzungen und darauf ihr Verhältnis zum Geheimnis selbst.

Schell beliebt die Notwendigkeit des göttlichen Seins, sofern es nach analogischer Denkweise begrifflich dem Erkennen und Wollen vorangehend gedacht wird, eine blinde zu nennen, indem er schreibt: „Es ist falsch in der blinden Notwendigkeit der Thatsache, welche dem Thun vorangeht, eine zuverlässigere Notwendigkeit zu sehen, als in der selbständigen freien und sittlichen Notwendigkeit der Willensthat, welche ja doch als das Urerste allem, was nur Thatsache und nicht zugleich That ist, vorangehen mufs.“ (S. 26.) Zur Verteidigung dieser Ontologie wird bemerkt: „Es könnte widersprechend scheinen, dafs das Sein durch Erkennen und Wollen begründet sein soll, allein ist es denn irgendwie verständlicher, wie Erkenntnis und Wille aus dem Sein hervorgehen kann? Gedachtsein und Gewolltsein sind die beiden Formen des Seins.“ (S. 66.) Diese Ontologie steht in voller Übereinstimmung mit der des Idealismus. Es wäre von Interesse zu vernehmen, wie man von diesem Standpunkt die Lehre Fichtes von der ursprünglichen Thathandlung, die Annahmen einer „subsistierenden“ Idee, eines „subsistierenden“ Willens, wie sie sich bei Hartmann und Schopenhauer finden, zu widerlegen gedenkt. Wenn Gedacht- und Gewolltsein die Formen des Seins sind, können dann die Dinge etwas anderes sein als Erkenntnis- und Willensakte? Vielleicht göttliche Erkenntnis- und Willensakte, aber immerhin Erkenntnis- und Willensakte im Sinne des äufsersten Idealismus? Es klingt allerdings sehr geistvoll, stellt aber zugleich alle Begriffe auf den Kopf, wenn uns gesagt wird: „Der selbständige Geist

ist dasjenige, was er in unendlicher Wesensfülle ist, nicht anders, als alles Seiende kraft des Gedankens, jedoch nicht kraft des Gedankens eines Höheren, sondern kraft eigener Denkthat. Diese Denkthat ist es, welche zum Personengegensatz von Vater und Sohn, von Wesensbildner und Wesensbild führt, insofern sie Denkbild und Wesensgestaltung in unendlicher Vollkommenheit ist. Sie enthält indes bereits als ideale Selbsterdenkung und Wesensgestaltung die Beziehung zu Gott den heil. Geist, insofern sie nämlich Denkthat ist. Die That gibt der Selbstgestaltung des unendlichen Wesens hinsichtlich des idealen Seins die Bedeutung einer ewigen Thatsache, der real energischen Existenz." (S. 27.)

Was die Abhängigkeit des Erkennens und Wollens vom Sein betrifft, so scheint uns dieselbe hinreichend verständlich, wenn das Sein als ein immaterielles, geistiges begriffen wird; dagegen enthält ein das Sein setzendes Denken im absoluten Sinne genommen einen handgreiflichen Widerspruch. Ebenso unverständlich und unmöglich finden wir ein Denken, das erst durch den Willen, von dem es doch vorausgesetzt wird, sich zur Denkthat gestaltet; es liegt darin eine offenkundige Verwechslung mit dem Idealen, dem esse objectivum, das ein erkennendes und erkennbares Sein voraussetzt und daher nicht Grund der Aktivität und Aktualität sein kann.

Fragen wir weiterhin, wie es bei dieser Auffassung der Trinität um das Mysterium steht? Die Antwort liegt nahe. Wenn das Wesen Gottes nur als Selbstverwirklichung durch immanente reale Beziehungen von Ursache und Wirkung gedacht werden kann, und wenn die Trinität nur den konkreten Ausdruck des Vernunftbegriffs der Aseität enthält, so ist das Trinitätsgeheimnis nach seiner inneren Möglichkeit und Notwendigkeit begriffen und hört auf, im vollen Sinne des Wortes Geheimnis zu sein. Was die Offenbarung hinzubringt, ist nur die Erkenntnis, dafs die Relationen Personen seien. (S. 105.) Da uns nun aber die Spekulation über die Trinität dahin belehrt, dafs die Personen in Gott formell Relationen seien und das göttliche Fürsichsein aus dem Füreinandersein der Personen resultiere, so sehen wir uns schliefslich wieder auf den schon durch die Vernunft erkannten Begriff der Selbstverwirklichung durch Denken und Wollen zurückgeführt, mit andern Worten, das Trinitätsgeheimnis reduziert sich auf die (vorgebliche!) Vernunftwahrheit der göttlichen Aseität = Selbstverwirklichung. Dasselbe ergibt sich, wenn wir an die Lehre erinnern, dafs das Dasein Gottes nicht ohne das Wesen Gottes erkannt werden könne; dieses aber bestehe in der Aseität, die in der Trinität ihren konkreten Ausdruck finde; nun erkennen wir aber durch Vernunft das Dasein Gottes, also auch die Dreiheit der Relationen oder Personen, ohne die Gott als daseiend nicht gedacht werden kann.

Die im Bisherigen gegen die spekulative Trinitätslehre des Verf. vorgebrachten Bedenken bestätigen vollkommen das Urteil, das wir bei Besprechung des ersten Bandes über des Verf. Ansicht von der Daseins- zur Wesenserkenntnis gefällt haben. Das Wesen Gottes ist das Geheimnis der Geheimnisse für die natürliche wie in gewissem Sinne selbst auch für die übernatürliche Glaubenserkenntnis, ein Geheimnis, das nur den Seligen im Lichte der Herrlichkeit enthüllt werden wird. Dagegen das Dasein Gottes ist für uns die aus dem Weltdasein erschlossene Urthatsache. Diese Urthatsache aus dem Grunde aus einer Urthat ableiten wollen, weil eine notwendige Thatsache etwas Unfreies und Blindes sei, heifst das Geheimnis des Wesens des ersten Seins zu ergründen streben. Das göttliche Sein ist zweifellos in seinem tiefsten

Grunde ein durchaus geistiges und lichtes; in ihm fallen Grund und Ziel, Anfang und Ende zusammen. Die endlichen Kategorieen der mit Accidentien behafteten Substanz, der Thätigkeit u. s. w. finden auf dieses Sein streng genommen keine Anwendung. Da wir aber doch von Gott nach unserer Weise reden wollen und müssen, so werden wir von einer Denkthätigkeit Gottes, der Gottheit reden, nicht aber umgekehrt von einem durch Denken- und Willensthätigkeit gesetzten und hervorgebrachten göttlichen Sein und göttlicher Substanz; denn in diesem Falle würden wir, statt das göttliche Sein aufzuhellen und zu erklären, an seine Stelle ein Unding, den lebendigen Widerspruch setzen. Hier gilt das Wort: qui scrutator est majestatis, opprimetur a gloria, d. h. wer sich vermifst, das Wesen Gottes mit dem blofsen Licht der Vernunft, durch Vernunftbegriffe erfassen, wenn auch nicht umfassen zu wollen, verfällt in ungereimte und widersprechende Vorstellungen. Eine solche aber ist der Gedanke eines Seins, das sich „erdenkt", „erschafft" u. dgl. Will man im Ernst auf diesen Gedanken eingehen, so hindert nichts, ihn in dem Sinne der neueren Philosophie zu fassen. Alsdann ist das sich selbst setzende Sein nichts anderes als das Grundwesen alles Endlichen, das Ich Fichtes, das Subjekt-Objekt Schellings, der logische Begriff Hegels, das ewige, absolute, in sich selbst begründete Werden, dessen Inhalt das Endliche ist.

Der Gottesbegriff des Verf. hat eine weitere Probe in der im folgenden vierten Buche behandelten Schöpfungstheorie zu bestehen. Die zahlreichen Abweichungen von den hergebrachten Ansichten lassen deutlich genug erkennen, wie derselbe aus dieser Prüfung hervorgeht. Der Zweck des Schöpfers sei nicht zu unterscheiden von dem der Schöpfung, denn es dürfe nicht der Schein entstehen, als ob ein malum creaturae propter bonum creatoris zugelassen würde (S. 124): ein Bedenken, aus welchem, wie uns scheint, folgen würde, dafs Gott das Böse überhaupt nicht zulassen könne, und worauf wir antworten, Gott könne das Böse nur unter der Bedingung zulassen, dafs es dem Guten, d. h. zur Offenbarung der göttlichen Güte und Vollkommenheit dient. Ferner: die Welt sei in der göttlichen Idee nicht vollkommener als in der Wirklichkeit (S. 272), das Übel, die Unvollkommenheit in den geschaffenen Dingen aus dem Nichts oder aus der Materie abzuleiten und als ein von Gott per accidens Gewolltes und Verursachtes zu betrachten, sei unzulässig, Gott könne nichts nebenbei wollen, der thomistische Begriff der Materie sei ein dualistischer Überrest; daraus, dafs die Geschöpfe aus Nichts sind, folge streng genommen nichts (S. 155); die Geschöpfe können mit der sittlichen Ordnung in Gegensatz kommen, nicht aber mit der Allursache, das Böse sei (wenn wir richtig verstehen) im Grunde nur das niedere Gut (S. 155 ff.). Im günstigsten Falle erscheint die Theodicee des Verfassers, die über das vermeintlich „unbesiegte" Böse nicht hinwegzukommen weifs, als ein Schwanken zwischen der Ansicht, vom Standpunkte Gottes gebe es überhaupt weder ein Übel noch ein Böses und der gewöhnlichen Lehre, die die Rechtfertigung der Zulassung des Bösen darin ersieht, dafs in der Hand Gottes auch das Böse dem Guten dient. Der Hinweis auf das „Stückwerk" unseres Erkennens ist sehr am Platze und sollte man sich daran besonders auch dort erinnern, wo das Verhältnis unserer Erkenntnis des Daseins Gottes zur Wesenserkenntnis in Frage kommt.

Jene Abweichungen in der Theorie der Schöpfung, Erhaltung und Regierung erklären sich, wie es scheint, insgesamt aus dem durch den Gottesbegriff geforderten Schöpfungsbegriff des Verf. Wie der positive Sinn der Aseität die Selbstverwirklichung ist, so ist nach Ansicht des

Verf. der positive Sinn der Schöpfung aus Nichts die Hervorbringung durch das Denken und Wollen Gottes. Nehmen wir hinzu, dafs nach dem Verf. Denken und Wollen (Gedacht- und Gewolltsein) die Formen des Seins sind, so haben wir folgerichtig in den Dingen formell göttliche Denk- und Willensakte zu erkennen. In einer solchen Schöpfung mufs freilich für die „höhere" Betrachtung das Übel und die Sünde verschwinden. Ob man über diese Theorie, in der mit der thomistischen „Materie" auch aller „Dualismus" gründlich ausgemerzt ist, dasselbe Urteil fällen könne, das der Verf. in gerechter Würdigung über die thomistische Theorie ausspricht, dafs nichts so grundsätzlich von Pantheismus entfernt sei, als die Lehre von der intensiv und extensiv allumfassenden Allwirksamkeit der absoluten Freiheit (S. 148), darüber möge der Leser entscheiden. Nur einen Fingerzeig wollen wir geben nach der Richtung, auf welche der Begriff der göttlichen Selbsterschaffung hinweist. Die Wendung, die Schöpfung des Endlichen sei von seiten Gottes eine freie, weil sich seine Schöpfermacht bereits an seinem eigenen Sein bethätige, scheint eine zweischneidige Waffe zu sein, die sich gegen denjenigen wendet, der sie handhabt. Denn ist das göttliche Sein selbst ein Geschaffenes, dann ist die Schöpfung der Dinge nicht blofs frei, sondern auch — überflüssig: eine überflüssige Verdopplung, da der Terminus der ersten Schöpfung als ein verursachtes, gewordenes Sein doch nur ein endliches Sein sein kann. Und welchen Sinn soll es haben, dafs die zweite Schöpfung von der ersten durch die Freiheit sich unterscheide, wenn schon die erste eine „freie" Erkenntnis- und Willensthat der sich selbst verwirklichenden Gottheit sein soll?

Die Engellehre des Verf. ist von einer fortlaufenden Polemik gegen die der thomistischen Schule, deren strenger Begriff vom reinen Geiste als ein möglicher, aber dem biblischen Bilde von den Engeln inkongruenter bezeichnet wird, durchwoben. Wollte man aber die Erklärungsweise des Verf. auf die Gotteslehre anwenden, so würde der äufserste Anthropomorphismus die Folge davon sein. Die Ansicht des Verf. vom Wesen und Leben eines reinen Geistes hat jedoch einen tieferen, philosophischen Grund, nämlich einen ausgesprochenen Dynamismus, der das materielle und geistige Dasein einander so nahe rückt, dafs ihre Grenzen ineinander fliefsen. Für die angeblichen „kontemplativen" Monaden des hl. Thomas erhalten wir „praktische Weltbürger", die nicht allein auf die Dinge wirken, sondern auch von ihnen leiden: eine Auffassung, die dem Verf. um so weniger Schwierigkeiten bietet, als er ein eigentliches Leiden überhaupt nicht zugibt und die Ansicht ausspricht, dafs die Fortschritte der Naturwissenschaft zur Streichung der Kategorie des Leidens aus der aristotelischen Kategorientafel geführt haben. Leiden sei nur etwas Relatives, eine andere Art des Wirkens, ein abhängiges bedingtes Wirken. (S. 201 ff.) Das Überströmen einer Realität des Wirkenden zum Leidenden sei ein metaphysischer Aberglauben (S. 232), eine Bemerkung, die, nebenbei gesagt, wenn sie die scholastische Auffassung des Leidens treffen soll, auf einem völligen Mifsverständnis beruht; denn das Übergeführtwerden von der Potenz in den Akt durch eine wirkende Ursache, die in eben dieser Beziehung im Akte ist, bedeutet etwas ganz anderes als den Aberglauben einer von der Ursache auf die Wirkung überwandernden Realität. Der Verf. scheut indes, um die scholastische Materie und die „reale Möglichkeit" mit der Wurzel auszurotten, vor der letzten Konsequenz nicht zurück, die allen Kausalzusammenhang aufhebt und ihn auf eine gesetzlich geordnete Aufeinanderfolge der Erscheinungen, in der jedes Glied vertauscht werden könnte, reduziert: „Die

thatsächliche Bedeutung der Natursächlichkeit wird nicht aufgehoben, wenn sie als gesetzmäfsiger Zusammenhang und geordnete Aufeinanderfolge von Dingen und Zuständen kraft ihrer inneren Beschaffenheit verstanden wird. Es gibt kein Leiden, welches nicht in sich betrachtet, Wirken wäre; es gibt kein Mögliches als Erklärungsgrund des Wirklichen, sondern nur Wirkliches." (S. 288.) Nun gilt aber dem Verf. als das einzige reale Verhältnis das Kausalverhältnis, weshalb er auch die von den Thomisten auf das Erkennen der Engel in seinem wechselnden Verhalten zu den Dingen angewendete Unterscheidung vom Princip und Terminus verwirft; folglich besteht zwischen den Geschöpfen überhaupt kein reales Verhältnis und alle Realität löst sich in das einzig reale Verhältnis der Geschöpfe zu Gott auf. Der Dynamismus ist vollständig; die Dinge sind Erkenntnis- und Willensakte Gottes; Erkanntsein und Gewolltsein sind die Formen des Seins!

Wie es unter solchen Umständen mit der spekulativen Anthropologie des Verf. bestellt sei, bedarf einer weiteren Ausführung nicht. Die Definition des Vienner Konzils ist dem Verf. keine Bestätigung der mat. prima im aristotelisch-scholastischen Sinne. (S 287.) Obgleich aber die Seele nicht im scholastischen Sinne als Wesensform zum Leibe sich verhalte, so seien doch die niederen Stufen der Körperlichkeit und Sinnlichkeit in ihrem tiefsten Grunde vom Geiste beseelt. Wir fragen wie? da sie doch vom Geiste nicht „leiden" können. Wohl deshalb, weil sie in ihrem tiefsten Grunde schon geistig sind?

Von der Übernatürlichkeit der Anschauung Gottes gibt Sch. folgende Erklärung: „Die Anschauung Gottes ist ihrem Wesen nach schlechthin übernatürlich oder über Kraft, Bedürfnis und Würde jedes auch noch so vollkommen angelegten Geschöpfes erhaben, das heifst Gott ist abgesehen von seiner freien Selbsthingabe für keinen geschaffenen Geist erkennbar." Da nun aber Gott bereits in der Schöpfung sich frei selbst hingibt und dem geschaffenen Geiste sich erkennbar macht, so scheint alle Gotteserkenntnis eine übernatürliche zu sein und dies umsomehr, da nach dem Verf. die Erkenntnis des Daseins Gottes von der des Wesens nicht getrennt werden kann.

So erklärt sich denn auch, dafs Sch. in der Lehre von der Empfänglichkeit für die Gnade — potentia obedientialis — wie die Äufserung S. 205 zeigt, nicht auf Seite der Scholastik steht. Die von ihm gebrauchte Unterscheidung von Ideal und Ziel ist hinfällig; denn ein Ideal sucht man wenigstens zum Teil zu verwirklichen; kein Vernünftiger wird einen Stern zu seinem Ideale machen wollen. — Wiederum versichert man uns, die patristische Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade sei die tiefere, die scholastische sei juristisch, und dies trotz der ungeheuren Kämpfe gegen die reformatorische Theologie und trotz der fortgeschrittenen dogmatischen Entwicklung! Doch auch dieses Urteil erklärt sich aus tieferen Gründen.

De minimis non curat praetor. Gleichwohl möge erwähnt werden, dafs es S. 16 wohl heifsen sollte: die vermeintlich Leibnitzsche Formel; man vgl. nämlich Kuhn, Kath. Dogmat. B. II. S. 650 Anm. 1 u. S. 621. Endlich bedauern wir die unglückliche Erneuerung einer veralteten Erklärung von Gen. 6, 1 ff. und die unseres Erachtens noch unglücklichere Motivierung derselben.

München. Dr. M. Glofsner.

Sic et non. Die Probleme der christlichen Glaubens- und Sittenlehre. Wissenschaftlich erörtert in drei Gesprächen von Paul Gloatz, Lic. theol. Wittenberg, Herrosé, 1890.

Das „Jahrbuch" hat nur insofern Veranlassung, sich mit vorgenanntem Schriftchen zu beschäftigen, als dieses sich wiederholt mit der katholischen Kirche und Lehre wenig freundlich beschäftigt; denn zu irgendwie nennenswerten Resultaten oder zur Versöhnung der im Protestantismus bestehenden zahlreichen Gegensätze gelangen die drei — oft in ungeheuerlangen Perioden geführten — „Gespräche" thatsächlich nicht. Schon der erste (S. 1) 18 Zeilen lange Satz, womit das „wissenschaftliche" Gespräch über „das Wesen des Christentums" eröffnet wird, beginnt mit einem Angriff auf die katholische Kirche, welche „durch äufsere (nicht auch innere?) Einheit zu imponieren strebt" (d. h. wirklich imponiert) — auf den „unfreien, in seinem Autoritätsprincip positivistischen (!?) Katholizismus", der freilich dem „schreckhaften Umsichgreifen einer der höheren religiösen, idealen und sittlichen Interessen völlig baren, prinzipiell sensualistischen, egoistischen und atheistischen Welt- und Lebensanschauung" nicht Schach bieten könne. Beneidet der Herr Verfasser somit die katholische Kirche nicht um ihre imponierende Einheit, so haben wir noch weniger Ursache, seine „liebe evangelische Kirche und Theologie" um die „Zerfahrenheit und Zerrissenheit" zu beneiden, die er selbst als Gefolge des Rechtes bezeichnet, welches dieselbe „den einzelnen zur Schriftforschung, zu persönlicher Heilsaneignung und sittlicher, aber gesetzes- und satzungsfreier (sic!!) Lebensführung einräumt." Dafs der „abendländische Katholizismus" nach Herrn Lic. Gloatz (S. 5) der „ethischen Auffassung des Christentums unter der Idee des Reiches Gottes in seiner Art gerecht geworden" sein und sie dennoch „hierarchisch korrumpiert haben" soll, erscheint als wirklich staunenswerte Leistung. S. 6 begegnen wir der oft genug schon widerlegten Behauptung, dafs nach kathol. Lehre „die verdienstliche Gerechtigkeit dem Christen zugleich durch die göttliche Naturkraft mittels der Sakramente *magisch* eingegossen werde." S. 7 erfahren wir mit Staunen, dafs dem disputierenden B. „auch einmal ein katholischer Pfarrer gesagt habe, David Straufs hätte Recht, wenn der unfehlbare Papst nicht wäre". Schade, dafs Herr B. den Namen dieses grofsen Theologen nicht nennt, der gewifs schon in der Sexta das Prädikat „ungenügend" in der Religion erhalten hat. Auf S. 10 wird wieder einmal das Märchen berichtet, dafs die Protestanten nach katholischen Ansprüchen „schon durch ihre Taufe dem Papste *verpflichtet*" seien. S. 78 heifst es, der Hallesche Pietismus sank „zu der von Luther überwundenen katholischen und *jesuitischen Praxis zielloser Steigerung der Selbstprüfung* (gesperrt gedruckt!) zurück, welche von neuem die Menschen zur Heuchelei oder Verzweiflung trieb". Dabei soll (ebd.) die kathol. Kirche im Gegensatz zu Luther lehren, „erst die Vollkommenheit (sic!) der Reue berechtige zu dem Vertrauen auf die Sündenvergebung" und die „wahre Reue und Bufse" sei möglich auch ohne „Kraft der Gnade". Wir empfehlen dem Herrn C., der in seiner Disputation diese theologische Leistung zu Tage fördert, ernstlich das Studium der Canones der gegen den Semipelagianismus abgehaltenen 2. Synode von Orange (529. Vgl. Denzinger, enchiridion symbolorum et definitionum. Nr. 147 ff.) und Tridentinum, sess. VI. Denn es kann nie schaden, wenn man gegen die katholische Lehre polemisieren will, dieselbe vorher kennen gelernt zu haben.

Breslau. Professor Dr. Koenig.

Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des heiligen Thomas von Aquin, deutsch wiedergegeben von Dr. Ceslaus Maria Schneider. IX. und X. Band. Regensburg, Verlags-Anstalt.

Beide Bände bilden den Abschlufs der von Dr. Sch. mit so vieler Mühe und Genauigkeit veranstalteten deutschen Übersetzung der Summa des hl. Thomas.

Mit Recht bezeichnet der gelehrte Verfasser diesen Teil der Summa als „den Weg zur Herrlichkeit". Denn in diesem Abschnitte handelt der heil. Lehrer von den Mitteln, die den Menschen zu seinem wahren Ziele, zu seiner Bestimmung hinleiten, der Erlösung und den Sakramenten. Ist an und für sich diese Materie für den Theologen wie überhaupt für jeden Christen von gröfster Wichtigkeit, so gewinnt sie noch mehr Interesse in der Behandlungsweise des englischen Lehrers.

Mit der ihm eigenen Schärfe und Gründlichkeit dringt er nicht nur in die erhabensten Geheimnisse ein, sondern zieht auch die mehr untergeordneten Fragen, die mit den Geheimnissen in Verbindung stehen, in den Bereich seiner scharfsinnigen Erörterungen.

Und eben hierin liegt die Stärke des heil. Thomas, dafs er nicht nur ein Gerippe, sondern etwas Ganzes schuf, dafs er das theologische Wissen seiner Zeit zum Abschlusse brachte, und das Vorgefundene zu einem herlichen vollendeten Bau vereinigte.

Was nun die III. pars anbelangt, so fafst der englische Lehrer die ganze Materie unter drei Gesichtspunkten zusammen.

Unter dem ersten behandelt er die Wiederaufrichtung der durch die Sünde von Gott abgefallenen Menschheit durch Christus; und reiht hier die Geheimnisse der Menschwerdung, der Empfängnis, Geburt, Leiden und Tod Christi, seine Genugthuung, Auferstehung und Himmelfahrt an.

Der zweite Gesichtspunkt umfafst die Sakramente, als den aus dem Leiden Christi fliefsenden, zu unserem ewigen Heile notwendigen Mitteln. Nach einer allgemeinen Abhandlung über die Sakramente geht er zu den einzelnen Sakramenten über.

Leider ist in diesem Teile bei dem 90. Kapitel „über die Teile des Bufssakramentes im allgemeinen", das grofsartige Werk des hl. Lehrers durch seinen frühen Tod unterbrochen worden.

Um das Werk nicht unvollendet zu lassen, wurden die fehlenden Teile aus dem Commentar des Heiligen zu den Sentenzen des Lombarden, herübergenommen.

Endlich wird unter dem dritten Gesichtspunkt der Zustand der Seele nach dem Tode und die letzten Dinge erörtert.

Was nun die Übersetzung selbst anbelangt, so ist dieselbe mit grofser Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit gearbeitet.

Der gelehrte Verfasser schliefst sich eng an den heil. Thomas an, und der Leser hat eine wortgetreue Wiedergabe des lateinischen Textes der Summa vor sich.

Obwohl eine allzu freie Übersetzung den Sinn verstellt, so hätte doch im vorliegenden Falle eine freiere Übersetzung, ohne dem Sinne der Summa Eintrag zu thun, stattfinden können. An vielen Stellen wäre dadurch das Verständnis erleichtert worden.

Dafs ferner bei einem so grofsen Werke manche Unvollkommenheiten unterlaufen, ist leicht begreiflich. So ist: B. IX. S. 16. Z. 5 v. u. das Wort „Mensch" ausgeblieben, S. 21. Z. 5 v. o. ist nach „was vom Mangel

in den Menschen" anzufügen „die Christo nicht anhängen". S. 148. a. VIII. arg. II. ist „magnanimus", wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, nicht mit „hochherzig", sondern „starkmütig", zu übersetzen. S. 151 in corp. art. für „phantastischen Leib", besser „Scheinleib".

S. 153. a. II. arg. I. ist „incomunicabile" nicht mit „unmittelbar", sondern „unteilbar" zu übersetzen. S. 409. a. III. ad 1 an Stelle „was empfangen etc. im reinsten Busen", besser „im reinsten Schofse". S. 415. a. III. ad II. für „die nach der Taufe sterben", „die nach der Taufe sündigen", zu lesen.

Ferner B. X. S. 21. ar. II. arg. II. für „die Mängel der Seele haben", mufs man lesen „die Mängel etc. heben".

S. 157. a. II. arg. II. statt „dafs die Form des Leibes", „die Form des Brotes".

S. 238. a. VII. ad II. für „die Häretiker können nicht gültig konsekrieren", zu lesen „nicht mit Recht; i. e. ist unerlaubt etc.".

S. 317. a. III. statt „Zerkleinerung des Willens" besser „Verdemütigung"; S. 611. a. I. in corp. art. statt „wenn der Mann ähnlich Unzucht treibt", „wenn etc. gleichfalls Unzucht treibt".

S. 616. a. V. ad II. für „So besteht hier eine unverbesserliche etc." mufs man lesen „und desgleichen etc."

S. 663. a. IV. in arg. sed contra ist „sinus Abrahae" besser mit „Vorhölle" als einfach „Hölle" zu übersetzen.

Überdies ist in beiden Bänden das Wort „genus" mit „Art" und „species" mit „Gattung" übersetzt, was gegen den gewöhnlichen Gebrauch ist.

Bei einer neuen Auflage wäre es wünschenswert, wenn der gelehrte Verfasser einen Kommentar zu dem Texte beifügen würde, um die weniger bekannten Termini, sowie einzelne Definitionen weiter zu erläutern.

Dr. Schneider hat durch die Übersetzung der Summa ein grofses Werk mit Glück vollendet, und ihm gehört das Verdienst, als der erste das herrliche Werk des englischen Lehrers ins Deutsche übertragen und es weiteren Kreisen zugänglich gemacht zu haben. Nicht nur dem Theologen und Philosophen ist in dem monumentalen Werke des heil. Thomas eine ungetrübte Quelle reichen Wissens und ein festes unverrückbares Fundament für ihre wissenschaftlichen Arbeiten geboten, sondern auch den gebildeten Laien ist Gelegenheit geboten, sich durch eigenes Studium der Summa des englischen Lehrers mit den darin für das ethische Leben so notwendigen christlichen Grundsätzen bekannt zu machen, um so sich selbst und dem Nächsten zu nützen.

Dieses nämlich, die Lehre des hl. Thomas in weitere Kreise zu verbreiten, um so den immer mehr um sich greifenden materialistischen und rationalistischen Irrtümern auf wissenschaftlichem und praktischem Gebiete zu begegnen, war ja die Absicht des hl. Vaters Leo XIII. in seiner hierauf bezüglichen Encyklica „Aeterni Patris" vom 4. August 1879.

Dr. Sch. hat durch die Übersetzung der Summa des englischen Lehrers dieser Absicht am besten entsprochen und dafür gebühret dem gründlichen Kenner und treuen Verehrer des hl. Thomas die volle Anerkennung. Wir wünschen nur, dafs die „katholische Wahrheit" ein Gemeingut aller werde.

Graz. P. Raymund Glund, Ord. Praed.

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

A. Zeitschriften für Philosophie und spekulative Theologie.

Annales de philosophie chrétienne. CXXII, 6. Heft 1891. *De Broglie:* Elohim et Jahveh 539. *P. Vallet:* L'hérédité (Fortsetzung, vgl. VI, 252 ds. Jahrb.) 569. *E. Domet de Vorges:* La perception et la psychologie thomiste (Forts.; vgl. VI, 252 a. a. O.); — De l'instinct et de la raison particulière 582. *L. Jouvin:* Le sentiment moral (Forts.; vgl. VI, 252 a. a. O.); — Le nécessaire et le contigent 604. — Revue des Revues.

Divus Thomas. Vol. IV. (Annus XII) 17—18 Fasciculus. 1891. *Aloy. Rotelli:* Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. III. qu. 1—26 (Forts. vgl. VI, 252 a. a. O.) 257. *J. B. Chabot:* Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. I. qu. 27—43 (Forts. vgl. VI, 252 a. a. O.) 260. *J. V.* Quaestiones circa quartam viam S. Thomae ad demonstrandam Dei existentiam (Forts.; vgl. VI, 125 a. a. O.) 265. *J. Vinati:* Utrum ad aliquid sit univocum relationibus realibus et rationis 266. *P. Semeria:* Analysis actus fidei iuxta S. Thomam et iuxta recentiores theologos (Forts. vgl. VI, 253 a. a. O.) 270. *V. Ermoni:* Existentia Dei et philosophus christianus (Forts. vgl. VI, 252 a. a. O.) 275. *Evangelista:* De nova editione operum S. Bonaventurae 279. — Bibliographia.

Philosophisches Jahrbuch. IV. Bd. 4. Heft 1891. *Gutberlet:* W. Wundts System der Philosophie (Schlufs: vgl. VI, 253 a. a. O.) 341. *Linsmeier:* Beleuchtung einer philosophischen Kritik (derj. von Schneid) der optischen Wellentheorie 360. *Thill:* Das Fundamentalprincip aller Wissenschaften (Schlufs; vgl. VI, 126. a. a. O.) 375. Michel: Die Kosmologie des Moses Maimonides und des Thomas von Aquino in ihren gegenseitigen Beziehungen 387. *Braig:* Über die philosophische Bedeutung von Schulbüchern 405. *W. Esser:* Nochmals zu Feldners Schrift: „Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen". 411. *Schneid:* „Enthält die chemisch-physikalische Atomtheorie Widersprüche?" Entgegnung auf P. Linsmeiers kritische Bemerkungen 430.

B. Aus Zeitschriften vermischten Inhaltes.

Theologische Quartalschrift. LXXIII, 3. Heft 1891. *Schanz:* Die Atomistik und die christliche Naturphilosophie 412. *Koch:* Die Auktorität des hl. Augustin in der Lehre von der Gnade und Prädestination (Forts. vgl. VI, 253 a. a. O.) 455.

Stimmen aus Maria-Laach. XLI, 2.—4. Heft 1891. *Granderath:* Kaftans neues Dogma 163. 266. *Pesch:* Die Philosophie des wissenschaftlichen Sozialismus 245. 357.

NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Bäumker: Das Problem der Materie in der griech. Philosophie (vgl. VI, 253 a. a. O.); bespr. v. *Frick* in den *Stimmen aus M.-L.* 41, 212.

Cathrein: Moralphilosophie. Freiburg 1891; bespr. v. *P. v. Hoensbroich* in den *Stimmen aus M.-L.* 41, 451; von *Pruner* in der *Lit. Rundschau* 17, 297.

Chevallier: De scientia regiminis animarum supernaturalis. Nanzy 1888; bespr. v. *Glossner* in der *Lit. Rundschau* 17, 258.

Crolet: Doctrine philosophique de S. Thomas d'Aquin resumée d'après le Dr. Stoeckl. Paris, Roger et Chernoviz 1890: bespr. v. *Alb. Barberis* im *Divus Thomas* IV, 287.

Didon: Jésus-Christ. Paris 1891; bespr. v. *Tononi* im *Divus Thomas* IV, 286.

Döderlein: Philosophia divina. Gottes Dreieinigkeit bewiesen an Kraft, Raum und Zeit. Erlangen 1889; bespr. von *Glossner* in der *Lit. Rundschau* 17, 260.

Hardy: Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken. Münster 1890; bespr. v. *Schanz* in der *Theol. Quartalschr.* 73, 517.

Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg 1890; bespr. v. *Schanz* in der *Theol. Quartalschr.* 73, 509.

Hilt: Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen systematisch dargestellt. Köln 1890; bespr. v. *Schanz* in der *Theol. Quartalschrift* 73, 508.

Hümmer: Des hl. Gregor von Nazianz des Theologen Lehre von der Gnade. Kempten 1890; bespr. v. *Ehrhard* in der *Lit. Rundschau* 17, 301.

Kist: Indisches und zwar Religion, Tempel und Feste der Hindu. Innsbruck 1890; bespr. v. *Schanz* in der *Theol. Quartalschr.* 73, 520.

König: Lehrbuch für den katholischen Religionsunterricht in den oberen Klassen der Gymnasien und Realschulen. 3. Aufl. Freiburg 1891; bespr. v. *Basel* im *Augustinus* 8, 90.

Krampf: Der Urzustand des Menschen nach Gregor von Nyssa. Würzburg 1889; bespr. v. *Schanz* in der *Theol. Quartalschr.* 73, 506.

Ludwig: Spaziergänge eines Wahrheitssuchers ins Reich der Mystik. Schlufs; (vgl. VI, 254 a. a. O.); bespr. v. *Gutberlet* im *Philos. Jahrbuch* IV, 451.

Manzoni: De natura peccati deque eius remissione disputatio 1890; bespr. v. *Lehmkuhl* in den *Stimmen aus M.-L.* 41, 455.

Oswald: Die dogmatische Theologie. Paderborn 1887 u. 88; bespr. v. *Koch* in der *Theol. Quartalschr.* 73, 496.

Paszkowski: Die Bedeutung der theologischen Vorstellungen für die Ethik. Berlin 1891; bespr. v. *Gutberlet* im *Philos. Jahrbuch* IV, 449.

Schiesl: Der objektive Unterschied zwischen Tod- und läfslicher Sünde. Augsburg 1891; bespr. v. *Wirthmüller* in der *Lit. Rundschau* 17, 300.

Schlegel: Das Bewufstsein. Grundzüge naturwissenschaftlicher philosophischer Deutung. Stuttgart 1891; bespr. v. *Schmid* im *Phil. Jahrb.* IV, 439.

Schmidt: Geschichte der deutschen Verfassungsfrage während der Befreiungskriege und des Wiener Kongresses 1812 bis 1815. Stuttgart 1890; bespr. v. *Cathrein* im *Philos. Jahrbuch* IV, 435.

Straub: De objectivitate cognitionis humanae. Freiburg 1888; bespr. v. *Glossner* in der *Lit. Rundsch.* 17, 257.

Waldeck: Lehrbuch der katholischen Religion. Freiburg 1890; bespr. von *Wittenbrink* in den *Stimmen aus M.-L.* 41, 218.

Weiss: Apologie des Christentums vom Standpunkte der Sitte und Kultur. Freiburg 1888 ff. bespr. v. *Pesch* in den *Stimmen aus M.-L.* 41, 325; von *Rösler* in der *Lit. Rundschau* 17, 295.

v. Wichert: Die ewigen Welträtsel. Zweite Serie. Halle 1890; bespr. v. *Gutberlet* im *Philos. Jahrbuch* IV, 447.

DAS VERHÄLTNIS DER WESENHEIT ZU DEM DASEIN IN DEN GESCHAFFENEN DINGEN, NACH DER LEHRE DES HL. THOMAS VON AQUIN.

Von FR. GUNDISALV FELDNER,
Ord. Praed.

37° f) Argument: Das Dasein Gottes ist nicht in einem andern aufgenommen; das Dasein der Kreaturen hingegen ist in der Wesenheit des Geschöpfes aufgenommen.

Wir haben früher vernommen, wie S. Thomas die Bestimmung eines Wesens erklärt. Von den drei Arten der Bestimmung lautet eine: ein Ding werde auch dadurch bestimmt, dafs es in einem andern Aufnahme findet. Die Bestimmung, so lehrt der englische Meister, geschieht auf zweifachem Wege: entweder durch Beschränkung; oder durch Unterscheidung. Auf erstere Art wird die göttliche Wesenheit nicht bestimmt, sondern nur auf letztere, denn eine Form erhält nur dadurch eine Bestimmung, dafs sie in einem andern, nämlich in der entsprechenden (commensurata) Materie aufgenommen wird. In der Wesenheit Gottes haben wir aber kein in einem andern Aufgenommenes, denn sein Dasein ist die göttliche subsistierende Natur selber. Dies ist jedoch nur in Gott allein, in keinem andern Wesen der Fall. Jedes andere Wesen hat ein aufgenommenes, daher beschränktes Sein. Die göttliche Wesenheit unterscheidet sich darum von allen andern Dingen gerade dadurch, dafs sie nicht in einem andern aufgenommen wird. Es verhält sich hier ähnlich wie z. B. mit der weifsen Farbe. Gäbe es nämlich eine nicht in einem Subjekte existierende weifse Farbe, so würde sie sich gerade dadurch von jeder andern im Subjekte existierenden unterscheiden, obgleich sie als weifse Farbe nicht aufgenommen, und infolge dessen nicht beschränkt wäre.[1] In doppelter

[1] Quod. 7. a. 1.

Hinsicht unterscheidet sich darum die göttliche Natur von den materiellen Formen. Zunächst darin, dafs die materiellen Formen nicht subsistieren. Von daher kommt es, dafs die humanitas im Menschen nicht identisch ist mit dem Menschen, welcher subsistiert. Die Gottheit hingegen ist identisch mit Gott, die göttliche Natur selber subsistiert in sich. Der zweite Unterschied liegt darin, dafs keine geschaffene Form oder Natur ihr eigenes Dasein ist. Gottes Dasein aber ist seine Natur oder Quiddität. Darum lautet der ihm eigentümliche Name: „Qui est", weil er auf diese Weise gleichsam von seiner eigenen Form benannt wird. Weil also die Form in diesen irdischen Dingen nicht für sich subsistiert, fordert sie in dem, welchem sie mitgeteilt wird, noch ein anderes, wodurch sie oder die Natur ihre Subsistenz erhält. Dieses andere ist die Materie, die den materiellen Formen und Naturen untersteht. Weil ferner die materielle Natur oder Form nicht ihr Dasein ist, erhält sie das Dasein dadurch, dafs sie in einem andern aufgenommen wird. Daher hat sie notwendig ein verschiedenes Dasein, je nachdem sie in verschiedenen ist. Daher ist die menschliche Natur (humanitas) in Sokrates und Plato dem Dasein nach keineswegs eine (non est una secundum esse), obgleich sie eine ist in Bezug auf ihr eigentliches Wesen. Bei der göttlichen Mitteilung jedoch wird nicht etwas Materielles verlangt, wodurch die göttliche Natur ihre Subsistenz erhalte, denn diese Natur subsistiert für sich, folglich wird sie nicht in einem andern, gleichsam in der Materie aufgenommen. Und weil diese Wesenheit selber ihr eigenes Dasein ist, erhält sie das Dasein nicht durch die Supposita, in denen sie sich findet. Sie ist also durch ein und dasselbe Dasein im Mitteilenden, und in dem, welchem sie mitgeteilt wird. Darum bleibt sie auch in beiden numerisch dieselbe. Bei den Kreaturen gibt es keine Generatio ohne Teilung der Wesenheit oder Natur dem Dasein nach, weil die Natur nicht ihr eigenes Dasein ist. Daher ist diese Generatio mit einer Unvollkommenheit verbunden. In Gott ist diese Generatio ohne diese Unvollkommenheit.[1]

---

[1] de potentia q. 2. a. 1 c et ad 7^{um}.

Das formellste von allen ist das Dasein. Da nun das göttliche Dasein nicht in einem andern aufgenommen, sondern selber subsistierendes Dasein ist, mufs Gott selber unendlich und vollkommen genannt werden.[1] Er ist daher ein Seiendes nicht durch ein von ihm selber unterschiedenes Dasein.[2] Gottes Dasein, welches identisch ist mit seiner Substanz, bildet nicht ein gemeinsames Sein, sondern es ist von jedem andern Sein unterschieden. Darum unterscheidet sich Gott gerade durch sein Dasein selber von jedem andern Seienden. Denn weil kein anderes Sein subsistent ist, mufs jedes andere durch die Natur und Substanz, welche in diesem Sein subsistiert, individuell werden. Daher ist das Dasein des einen ein anderes als das des andern, ist ja die Natur des einen nicht die des andern.[3] In Gott subsistiert die Natur nicht durch irgend etwas, zu dem sie bestimmt würde, sondern sie subsistiert durch sich selber, und ihr Dasein selber ist subsistent. Darum ist die Natur das Was, und das Dasein dasjenige, in welchem sie subsistiert. Daher sind in Gott das „quod est" und „quo est" durchaus identisch.[4] Deshalb ist der Satz: „Gott existiert" eine in sich evidente Wahrheit. In sich evident nennen wir eine Wahrheit, wenn das Prädikat im Begriffe des Subjektes enthalten ist, wie z. B. in dem Satze: der Mensch ist ein animal. Das animal gehört zum Begriffe des Menschen. In dem Satze: „Gott existiert" ist das Prädikat mit dem Subjekt identisch.[5] Mit Recht lehrt also S. Hilarius, das Dasein bilde für Gott nicht ein Accidens, sondern sei die subsistierende Wahrheit selber, denn das, was in Gott subsistiert, ist sein Dasein.[6] Aus diesem Grunde ist Gott seiner Wesenheit nach gut, mit andern Worten: kommt das Gutsein ihm durch seine Wesenheit zu. Gut heifst ein jedes Ding, insofern es vollkommen ist. Der Vollkommenheiten aber gibt es drei. Die erste, insofern Etwas in seinem Dasein konstituiert wird; die zweite im Hinblick auf die zum vollkommenen Handeln not-

[1] cfr. 1. p. q. 7. a. 1. c. [2] 1. dist. 24. q. 1. a. 1 ad 1um. 2. dist. 3. q. 1. a. 2. de potentia q. 7. a. 2. c. [3] l. c. de potentia ad 4um et 5um. [4] 1. dist. 34 q. 1. a. 1. c. — 1. contr. Gent. cap. 24. ratio 1a et 2a. [5] 1. p. q. 2. a. 1. c. [6] l. c. q. 8. a 4. arg. sed contra.

wendigen Accidenzen, die dem Wesen hinzugefügt werden; die dritte endlich in Rücksicht auf das Ziel, welches ein Ding erstrebt und erreicht. Keine dieser drei Vollkommenheiten kommen einem Geschöpfe gemäfs seiner Wesenheit zu. Dies ist in Gott allein der Fall, denn dessen Wesenheit ist sein Dasein, und zu ihm treten keine Accidenzen hinzu. Was von andern Dingen in accidenteller Weise ausgesagt wird, das kommt ihm wesentlich zu. Wenn auch jedes Ding gut ist, insofern es das Dasein besitzt, so ist doch die Wesenheit der Kreatur nicht ihr Dasein selber. Daraus folgt demnach nicht, dafs die Kreatur durch ihre Wesenheit gut sei, denn die Güte des Geschöpfes ist nicht dessen Wesenheit selber, sondern etwas darüber hin Beigefügtes, sei es nun dessen Dasein, oder eine andere hinzugefügte Vollkommenheit, oder die Richtung nach dem Ziele. Die in der Weise darüber beigefügte Güte selber wird in derselben Art gut genannt, wie sie Seiendes heifst. Man nennt sie aber ein Seiendes, weil durch sie Etwas ist, nicht als wäre sie selber durch irgend ein anderes. Sie wird also deshalb gut genannt, weil durch sie Etwas gut ist, nicht als hätte sie selber irgend eine andere Güte, wodurch sie gut ist.[1]

Es erweist sich also auch hier wiederum, dafs S. Thomas den Hauptunterschied, den eigentlichen Grund des grofsen Abstandes Gottes von den Kreaturen in der realen Identität seiner Wesenheit und Existenz findet Gott ist ein Seiendes durch seine Wesenheit, gleichwie er die Güte durch seine Wesenheit ist. Die Kreatur ist nicht ein Seiendes durch ihre Wesenheit, sondern durch die Existenz. Beide sind demnach real von einander in derselben Weise unterschieden wie sie in Gott real identisch sind. Im letzten Citate liegt zugleich die Antwort auf den Einwand des P. L., dafs bei realer Verschiedenheit die Existenz abermals durch ein anderes sich unterscheiden müsse.

38⁰ g) Argument: Gott ist deshalb der Einzige, weil in ihm Wesenheit und Dasein real identisch sind.

In allen Dingen ist das Dasein „ein anderes" als die Wesenheit oder Quiddität, ausgenommen in demjenigen, dessen Quiddität

[1] 1. p. q. 6. a. 3. c. et ad 2um, 3um.

ihr eigenes Dasein bildet. Ein Wesen dieser Art kann jedoch nur als einziges und erstes existieren. Eine Mehrheit wird bewerkstelligt entweder durch Beigabe einer Differenz, wie z. B. die Natur der Gattung und Art; oder durch die Aufnahme der Form in verschiedenen Materien, wie z. B. die Natur der Art in verschiedenen Individuen; oder dadurch, dafs das eine abstrakt, das andere aber in einem aufgenommen ist, wie z. B. eine separat existierende Farbe vermöge dieser separaten Existenz sich von einer nicht separaten unterscheidet. Jenes Wesen nun, das nur Dasein ist, und zwar derart, dafs das Dasein selber subsistiert, kann weder eine hinzugefügte Differenz noch auch eine Materie erhalten. Ersteres nicht, weil es dann nicht das reine Dasein wäre, sondern überdies noch irgend eine Form hätte; noch viel weniger letzteres, denn es wäre dann nicht subsistent, sondern materiell. Daraus ergibt sich die notwendige Folge, dafs ein Wesen, welches sein eigenes Dasein ausmacht, einzig sein mufs. Mit eben derselben Notwendigkeit folgt weiter, dafs in jedem andern Wesen, aufser diesem einen, „ein anderes" das Dasein, „ein anderes" die Wesenheit oder Natur oder Form sein mufs.[1]

Eine Form kann nämlich auf zweifache Weise vervielfältigt werden. Entweder durch Differenzen, wie die generelle Form, z. B. die Farbe in verschiedene Arten, oder durch das Subjekt, wie die weifse Farbe. Jede Form, die nicht durch Differenzen vervielfältigt werden kann, wird, wenn sie in keinem Subjekte existiert, überhaupt nicht vervielfältigt. Die Wesenheit Gottes aber ist das Dasein selber, welches keine Differenzen annimmt. Da also das göttliche Dasein gleichsam die durch sich selber subsistierende Form ist, indem Gott sein Dasein bildet, kann es unmöglich mehr als eine göttliche Wesenheit geben[2] Gäbe es mehrere durch ihre Wesenheit unterschiedene Götter, so müfsten sie sich durch eine wesentliche Differenz unterscheiden, wie es bei jenen Dingen zutrifft, welche der Gattung, Art oder Zahl nach sich unterscheiden. Wenn vermöge der Gattung oder Art,

[1] opusc. de ente et essentia cap. 5. [2] Comp. Theol. ad fr. Reg. cap. 15.

dann müfste es geschehen durch irgend eine Differenz. Jene Differenz aber gehört entweder zur Güte oder sie gehört nicht dazu. Gehört sie nicht dazu, dann hat Gott, in welchem jene Differenz ist, nicht die reine Güte und darum ist er auch nicht das lautere Gut. Gehört sie aber der Güte an, und findet sie sich im andern nicht, dann ist dasjenige, in welchem sie sich nicht findet, an Güte nicht vollkommen. Gott mufs indes das höchste Gut, mufs lauter und vollkommen an Güte sein. Man kann auch nicht sagen, jene Differenz sei in beiden der Art nach identisch und blofs numerisch verschieden. Denn was zu einer und derselben Art gehört, unterscheidet sich nicht numerisch aufser infolge einer verschiedenen Materie, oder in Kraft einer Potentialität. Darum ist auch jene Differenz der Art nach identisch, numerisch aber verschieden. Es mufs also dann in Gott etwas Potentiales und somit ein beschränktes und von einem andern abhängiges Sein sich finden. Dies verstöfst jedoch gegen den Begriff des ersten Seienden.[1]

Noch aus einem andern Grunde läfst sich beweisen, dafs es nur einen Gott geben könne. Die Wesenheit dessen, in welchem Wesenheit und Dasein identisch sind, kann ein Ding nicht durch Anteilnahme haben, ohne auch das Dasein durch Anteilnahme zu besitzen. Wann immer die Wesenheit eines Dinges durch Anteilnahme vervielfältigt wird, geschieht dies in der Weise, dafs die Wesenheit dem Begriffe nach ein und dieselbe, hingegen dem Sein nach nicht dieselbe bleibt. Daraus folgt die Unmöglichkeit, dafs dasjenige, dessen Wesenheit und Dasein identisch sind, durch eine Wesensanteilnahme geteilt oder vervielfältigt werde. So verhält sich die Sache thatsächlich in Gott, denn sonst hätte er das Dasein von einem andern erhalten. Daher kann die Gottheit nicht vervielfältigt oder geteilt werden. Folglich gibt es nur einen Gott.[2] Die Einfachheit der göttlichen Natur ist so geartet, dafs in ihr nur ein Dasein vorhanden ist. In ihr unterscheidet sich nicht das Sein vom „quod est"

---

[1] 1. dist. 2. q. 1. a. 1. arg. sed contra. [2] ib. 2um arg. sed contra. cfr. 1. contr. gent. cap. 42.

und „quo est". Darum haben auch die drei göttlichen Personen nur ein Sein.[1] Auf dreifache Weise nämlich wird etwas als andern gemeinsam ausgesagt. Entweder univok, äquivok oder analog. Von Gott und der Kreatur kann man nichts in univoker Weise aussagen. Der Grund davon ist einfach. Man mufs in einem Wesen zwei Dinge in Betracht ziehen, die Natur oder Quiddität der Sache und das Dasein. In allen Dingen, von denen etwas univok ausgesagt wird, mufs die Gemeinsamkeit gemäfs der Natur, nicht aber rücksichtlich des Daseins vorhanden sein. Ein Dasein ist auch nur in einer Sache. Daher ist in zwei Menschen die humanitas nicht einem Dasein nach. Wo immer also eine Form mit dem Sein selber identisch ist, da kann sie nicht in univoker Weise mehreren zukommen. Aus diesem Grunde wird auch das Seiende (ens) nicht univok ausgesagt. Da nun alles, was man von Gott aussagt, sei es Natur oder Form, mit dem Dasein identisch ist, denn sein Dasein ist seine Natur, kann nichts von Gott und der Kreatur univok ausgesagt werden. Manche Philosophen sagen darum, Gott sei ein Seiendes nicht in der Wesenheit, ein Wissender nicht durch die Wissenschaft etc.; um anzuzeigen, dafs seine Wesenheit mit der Existenz identisch sei.[2]

Aus der Natur der Geschöpfe ergibt sich ebenfalls die Notwendigkeit eines einzigen Gottes. Die Natur des Seienden findet sich in allen Dingen, mit dem Unterschiede jedoch, dafs sie in manchen vollkommener, in andern weniger vollkommen ist. Indessen kommen die Dinge in Einem alle überein, nämlich darin, dafs die Natur der Geschöpfe nicht das Dasein ist, welches sie haben, sonst wäre das Dasein im Begriffe der Quiddität enthalten, was falsch ist. Die Quiddität jeder Kreatur kann man erkennen, ohne zu wissen, ob sie existiert. Sie müssen darum das Sein von einem andern haben und man mufs endlich zu einem Wesen kommen, dessen Natur das Dasein selber ist. Ein Fortschreiten ins Unendliche ist nicht möglich. Dieses Wesen nun verleiht allen das Sein, und es kann nur eines sein.[3] Die

[1] 1. dist. 33. q. 1. a. 1. [2] dist. 35. 9. 1. a. 4. c. [3] dist. 1. q. 1. a. 1. c.

Kreaturen sind darum Abbilder, aber auch nur Abbilder Gottes, denn Gott ist das Dasein selber, die Kreatur hingegen ist nicht ihr Dasein, sondern sie wird Seiendes genannt, indem sie gleichsam an dem Dasein Anteil hat.[1] Das Verhältnis der Wesenheit zum Dasein ist also in Gott ein anderes als in den Geschöpfen. In Gott subsistiert die Wesenheit selber, folglich gebührt ihr um ihrer selbst willen das Sein, ja sie selber ist das subsistierende Sein. Daher unterscheidet sich die Wesenheit von der Person (dem suppositum) nicht real. Das Sein der Wesenheit ist darum auch das Sein der Person. Person (Suppositum) und Wesenheit unterscheiden sich jedoch unserer Auffassung nach. Obgleich es also nur ein Dasein gibt, so kann man doch dieses Dasein betrachten, entweder insofern es der Wesenheit, oder insofern es der Person angehört, fassen wir es im ersten Falle, dann mufs man sagen, dafs die humanitas (in Christo) nicht mit dem göttlichen Sein vereinigt wird. Daher ist sie nicht mit dem Vater geeint. Im letztern Falle aber ist sie mit dem göttlichen Sein geeinigt.[2]

39° h) Argument: wir vermögen nicht auf natürliche Weise Gottes Wesenheit, wie sie in sich ist, zu erkennen; überdies reichen unsere natürlichen Kräfte dazu nicht aus, denn Gottes Wesenheit ist real identisch mit seinem Dasein.

Um ein Ding zu erkennen, ist unter andern auch erforderlich, dafs die zu erkennende Sache sich mit unserm Verstande verbinde. Da unsere Kenntnis von Gott nicht eine intuitive, sondern eine abstraktive ist, so kann sie nur dadurch zustande kommen, dafs eine Gott ähnliche geschaffene Form sich mit unserm Verstande vereinige. Allein keine geschaffene Form ist Gott ähnlich, denn Gottes Wesenheit ist sein Dasein selber, was keiner natürlichen Form zukommt. Unmöglich kann also eine geschaffene Form die Ähnlichkeit der göttlichen Wesenheit bilden und dieselbe dem Verstande darstellen.[3] Gott erkennt sich selber durch seine Wesenheit, nicht durch irgend eine Ähnlichkeit von

[1] 2. dist. 16. q. 1. a. ad 3um. [2] 3. dist. 6. q. 2. a. 2. ad 2um.
[3] cfr. 1. p. q. 12. a. 2. c.

sich. Der Verstand des Engels erkennt natürlicherweise Gott durch eine von ihm erhaltene Ähnlichkeit. Daher heifst es im Buche über die Ursachen, die Intelligenz wisse das, was über ihr ist, indem sie von ihm geschaffen worden. Darum hat sie zwar Anteil an der Ähnlichkeit des göttlichen Seins, aber nach ihrer Art. Der menschliche Verstand gelangt auf natürlichem Wege zu dieser Gotteserkenntnis nur durch eine von den Kreaturen erhaltene Ähnlichkeit. Wollte man diese dreifache Erkenntnis gemeinverständlich ausdrücken, so müfste man folgenden Vergleich bringen. Das Auge sieht das in die Pupille einfallende Licht nicht durch irgend eine Species, ein Abbild desselben. In dieser Weise erkennt Gott sich selber. Wir sehen einen Menschen durch die Ähnlichkeit, die wir unmittelbar von ihm selber erhalten. Dies ist die Art, wie die Engel Gott erkennen. Wir sehen einen Menschen im Spiegel, aus welchem das Bild des Menschen resultiert: das ist die menschliche Kenntnis von Gott.[1]

Es ergibt sich also, dafs die reale Identität Gottes mit seinem Dasein das Hindernis bildet, seine Wesenheit in sich selber zu schauen, wenn nicht Gott auf übernatürlichem Wege uns dazu verhilft. Dies gilt nicht blofs vom Menschen, sondern auch vom Engel. Das Dasein des Engels ist real unterschieden von seiner Wesenheit. Letztere ist daher ein ungenügendes Medium, um die Kenntnis der göttlichen Wesenheit in sich zu vermitteln, denn die göttliche Substanz ist ihr Dasein.[2] Gott ist nur Form in der Gattung der erkennbaren Dinge, weil er die Wahrheit selber ist, was ihm allein zukommt. Das Wahre folgt dem Sein. Darum ist dasjenige allein seine Wahrheit, was sein eigenes Dasein ist. Dies ist in Gott allein der Fall. Die andern erkennbaren Subsistenzen sind daher nicht als reine Formen in der Gattung des Erkennbaren, sondern sie haben die Form in einem Subjekte. Ein jedes derselben ist wahr, nicht die Wahrheit, gleich wie jedes ein Seiendes, nicht das Sein selber ist.[3]

[1] cfr. 2. dist. 4. q 1. a. 1. c. ib. dist. 23. q. 2. a. 1. — de veritate q. 8. a. 3. [2] cfr. 3. contr. Gent. cap. 49. ratio 5a. [3] cfr. ib. cap. 51.

Noch aus einem andern Grunde können wir auf natürliche Weise Gottes Wesenheit nicht schauen. Jedes kreatürliche Medium ist nämlich beschränkt, eingeengt unter eine Gattung und Art. Gott aber ist grenzenlos, unbeschränkt. Infolge dessen vermag kein geschaffenes Medium Gottes Wesenheit so darzustellen, dafs sie in sich erkannt würde.[1] Diese Beschränkung jeder Kreatur leitet sich daher, dafs ihr Dasein ein aufgenommenes und darum nach der Fähigkeit des aufnehmenden Subjektes Begrenztes ist. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, folgt demnach die absolute Unmöglichkeit, dafs eine Kreatur ohne höhere übernatürliche Hilfe Gottes Wesenheit in sich erkenne. Ferner bemerkt S. Thomas, die Denkkraft der Geschöpfe sei unzureichend, um Gottes Wesenheit in sich zu erkennen. Die Erkenntnis entsteht dadurch, dafs das Erkannte im Erkennenden ist. Dieses aber ist im Erkennenden nach dem Modus des Erkennenden. Folglich ist die Erkenntnis jedes Erkennenden bemessen nach der Natur des letztern. Übersteigt der Seinsmodus einer erkannten Sache den Modus der Natur des Erkennenden, so ist die Erkenntnis selber höher als die Natur des Erkennenden. Der Seinsmodus der Dinge ist ein mehrfacher. Die Natur einiger Dinge hat das Sein nur in der individuellen Materie. Diese Dinge zu erkennen, ist uns naturgemäfs. Andere Dinge sind für sich selber subsistent, nicht aber in einer Materie; sie sind jedoch nicht ihr Dasein, sondern sie haben das Sein. In der Natur dieser Dinge, der Engel, liegt es, die ohne Materie existierenden Wesenheiten zu erkennen. Der Gott eigene Seinsmodus endlich besteht darin, dafs er das subsistierende Sein selber ist. Dieses subsistierende Dasein zu erkennen, ist dem göttlichen Verstande allein naturgemäfs und es übersteigt die natürliche Kraft jedes kreatürlichen Verstandes. Keine Kreatur ist ihr Dasein, sondern sie hat ein participiertes Sein.[2]

[1] cfr. 1 p. q. 12. a. 2. ratio 3a. — 3. contr. Gent. cap. 49. ratio 3a et 4a.

[2] cfr. 1. p. q. 12. a. 4. c — 4. dist. 49. q. 2. a 2. c. — de veritate q. 8 a. 1. — Quodl. 7. a 1.

DIE LEHRE DES HL. THOMAS BEZÜGLICH DER MÖGLICHKEIT EINER EWIGEN WELTSCHÖPFUNG.

Von Fr. THOMAS ESSER, Ord. Praed.

IV.

Im Vorhergehenden haben wir die aprioristischen Beweisversuche gegen die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung, welche der hl. Thomas der Berücksichtigung wert erachtet, auf ihre Stichhaltigkeit geprüft. Die übrigen Beweisversuche, welche er in Betracht zieht, sind aposterioristisch: sie sind von den Geschöpfen, sei es von allen in ihrem Verhältnis zu einander, sei es von einzelnen derselben im besondern, hergenommen.

II. Zunächst scheint bei Annahme der Anfangslosigkeit der Welt gefolgert werden zu müssen, dafs wir es dann mit einer unendlichen Zahl von Geschöpfen zu thun hätten, woraus sich mehrfache Widersprüche ergeben würden. — Da den von hieraus versuchten Beweisen insgesamt der Begriff der Unendlichkeit zu Grunde liegt, so dürfte es vor allem geraten sein, uns über ihn völlige Klarheit zu verschaffen. Selbstverständlich dürfen wir diese Untersuchung nicht weiter ausdehnen, als es zum Verständnis und zur Lösung unseres Fragepunktes erforderlich ist.

Dafs es sich hier nicht um die absolute oder schlechthinige Unendlichkeit handeln kann, ist einleuchtend: denn dieser Begriff ist ja gleichbedeutend mit unbeschränkter, grenzenloser Vollkommenheit. Er kann nur einem Wesen zukommen, welches nicht zu dieser oder jener bestimmten, d. h. abgegrenzten, Gattung oder Art der seienden Dinge gehört, sondern welches das Sein schlechthin ist, von dessen Natur das Dasein unzertrennlich, welches demnach aus sich und notwendig ist — Gott: qui est; Ego sum qui sum. — Dafs kein Geschöpf in dieser Weise, d. h. dem Sein und Wesen nach, unendlich sein kann, ist demnach klar. Da nämlich, wie der hl. Thomas sagt, jedes Geschöpf „habet esse, et non est suum esse, necesse est, quod ipsum ejus esse sit receptum et contractum ad terminatam

naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter" (1 q. 7 a. 2). Anderswo drückt der englische Lehrer dieses so aus: „Quantum ad rationem essendi, infinitum non potest esse nisi illud in quo omnis essendi perfectio includitur, quae in diversis infinitis modis variari potest. Et hoc modo solus Deus infinitus est secundum essentiam; quia ejus essentia non limitatur ad aliquam determinatam perfectionem, sed in se includit omnem modum perfectionis ad quem ratio entitatis se extendere potest; et ideo ipse est infinitus secundum essentiam. Haec autem infinitas nulli creaturae competere potest: nam cujuslibet creaturae esse est limitatum ad perfectionem propriae speciei." (De veritate q. 29 a. 3.)

Da aber einem allgemein anerkannten Grundsatz zufolge die Bethätigung eines jeden Dinges in Abhängigkeit von und in Übereinstimmung mit seiner Wesensbeschaffenheit, der ihm eigentümlichen Natur, steht („agere sequitur esse"): so kann auch keine geschöpfliche Fähigkeit oder Eigenschaft, sei es intensiv oder extensiv, unendlich sein: sie kann sich nicht auf Unendliches erstrecken noch Unendliches zu ihrem eigentümlichen Gegenstand haben (cf. De veritate l. c. ad 4). — Davon machen nur unsere geistigen Fähigkeiten eben wegen ihrer geistigen Natur und allumfassenden, universellen Anlage eine scheinbare Ausnahme. Ich sage: eine scheinbare Ausnahme. Denn im Ernst wird gewifs niemand behaupten wollen, dafs unsere geistigen Kräfte Unendliches vermögen. Im Gegenteil fühlt jeder nur zu sehr auf jedem Schritt, den er vorwärts thut im Gebiet des Wissenswerten, wie beschränkt der Bereich unserer Erkenntnis und Einsicht, und wie wenig vermögend unsere Fassungskraft ist. Ein Erkenntnis-Vermögen aber, dem man eine wirklich unendliche Kraft oder Leistungsfähigkeit zuschriebe, müfste Gott selbst, den Unendlichen, zu begreifen, d. h. allseitig, erschöpfend, vollkommen zu verstehen imstande sein. — Gleichwohl können wir in einem gewissen Sinne sagen, dafs unsere geistige Erkenntniskraft sich auf Unendliches erstreckt, insofern wir Erkenntnis nach Erkenntnis ohne Ende zu erlangen vermögen, und nichts, was natürlicher Weise erkannt

werden kann, uns verschlossen ist. Unserer Erkenntnis ist also bezüglich der ihr zugänglichen Gegenstände keine bestimmte Grenze gesetzt. Indem wir ferner Allgemein-Begriffe, Gattungs- und Art-Begriffe erwerben, erkennen wir zugleich in ihnen unendlich viele Individuen, welche in dieser Art möglich sind, oder in welchen diese Art nach und nach verwirklicht werden kann (cf. 1. q. 86 a. 2; q. 7 a. 2. ad 2).

Hiermit haben wir bereits einige Unterscheidungen im Begriff des Unendlichen berührt, deren wir weiter unten bedürfen werden. Jene Unbeschränktheit in der Entfaltung unserer geistigen Fähigkeiten ist keine wirkliche Unendlichkeit. Sie ist nicht anders endlos als eine vom Mathematiker angenommene „unendliche" Linie. Die Scholastiker nannten das nicht infinitum, sondern indefinitum. Ein Ende, eine Grenze ist nämlich thatsächlich vorhanden, aber wir können sie nach Belieben hinausschieben. Unendlichkeit bedeutet aber nicht die unbestimmte Lage, oder die beliebig weite Hinausschiebung der verschiebbaren Grenze, sondern die gänzliche Abwesenheit einer Grenze. Doch nennen wir für einen Augenblick jene nicht abgegrenzte Leistungsfähigkeit unseres Erkenntnisvermögens Unendlichkeit; so können wir eine weitere Unterscheidung an ihrem Beispiel erklären. Die unendliche, oder vielmehr die nicht abgegrenzte Zahl von Kenntnissen, welche wir mit jener Fähigkeit erwerben können, sind nicht alle zu gleicher Zeit vorhanden, sondern werden allmählich, eine nach der andern, erworben. Eben darin besteht nämlich die besagte Unendlichkeit, dafs wir stetig weiter voranschreiten in unseren Kenntnissen, ohne je zur letzten möglichen Kenntnis zu gelangen. Das nannten die peripatetischen Scholastiker ein infinitum in potentia[1] oder auch infinitum syncategorematicum. Diese Unendlichkeit ist nicht eine Beschaffenheit oder Eigentümlichkeit eines selbständig (categorematice) Vorhandenen, eines bestehenden Dinges (ens in actu); vielmehr liegt sie darin, dafs eines dem andern in unaufhörlichem,

[1] In intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo scil. unum post aliud: quia nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere. S. Thom. loc. cit.

endlosem Aufeinander folgen kann. So sind die Gegenstände der Allmacht Gottes unendlich. Wir unterscheiden nämlich die Macht Gottes an sich von dem, was sie ist rücksichtlich ihres Gegenstandes. An sich ist die Macht Gottes ebenso unendlich wie sein Wesen; aber bezüglich ihres Gegenstandes hat sie eine gewisse Grenze, welche indessen nicht auf seiten des Machenden, sondern auf seiten des zu Machenden liegt. Gott kann nämlich nicht etwas machen, was simpliciter, wie wir oben sagten, oder seinem Sein und Wesen nach unendlich wäre; warum nicht? Weil es einen Widerspruch enthält, dafs etwas gemacht und doch unendlich sei.[1] Unendlich ist ja ein Wesen, welches sein Sein nicht hat, sondern ist. Ein schlechthin unendliches Ding schliefst also den Begriff des Gemachtseins und der Machbarkeit aus. Etwas absolut Unendliches wäre ja gleichwertig mit Gott, ihm gleich. Von den Werken Gottes ad intra, d. h. von dem, was sich innerhalb seines eigenen dreifaltigen Wesens vollzieht, der Zeugung des Sohnes u. s. w., ist hier nicht die Rede — obgleich hier wohl der Unterschied festgehalten werden mufs, der in der dogmatischen Formel ausgedrückt ist: „genitum, non factum". Nach aufsen, aufserhalb Gottes, ist ein vollauf unendliches Ding nicht machbar, also kann es kein Gegenstand der Allmacht Gottes sein. Aber Gottes Allmacht nach aufsen hat in anderer Beziehung Unendliches zum Gegenstand, insoweit nämlich als der Begriff der Geschöpflichkeit es zuläfst. Und diese Unendlichkeit besteht darin, dafs Gott immer mehr und immer vollkommenere Geschöpfe machen kann — ohne Ende. Gott könnte täglich neue Welten schaffen — in alle Ewigkeit, und doch würde sich seine Macht nie erschöpfen. Und wie er über der leblosen Natur die Pflanzenwelt, über der Pflanzenwelt das Tierreich, über dem Tierreich den Menschen, über dem Menschen die Engel in ihren neun Chören und in ihren ungezählt vielen Arten gemacht hat,

[1] Sicut Deus, licet habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non-factum (hoc enim esset contradictoria esse simul): ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter. S. Thom. 1 q. 7 a. 2 ad 1.

so kann er über den himmlischen Heerscharen stets vollkommenere Geschöpfe machen, höher und höher hinauf ins Endlose, ohne je seine Macht zu erschöpfen. Selbstverständlich können wir mit unserer beschränkten, auf der Sinnen-Wahrnehmung sich aufbauenden Erkenntnis unmöglich ausklügeln, worin eine Vollkommenheit, von der wir gar keine, weder unmittelbare noch mittelbare, Erfahrung haben, bestehe. Gleichwohl sind wir genötigt, eine solche unendliche Stufenleiter in der Vollkommenheit möglicher Geschöpfe anzuerkennen. Darum ist der Optimismus so grundfalsch, weil er der Macht Gottes Grenzen setzt. Der Gegenstand der Allmacht Gottes ist also unendlich — in potentia oder syncategorematice. Sollte es sich herausstellen, dafs es im Geschöpflichen etwas geben kann, welches unter einem gewissen Gesichtspunkte (relative oder secundum quid) ein infinitum in actu wäre oder ein infinitum categorematicum, so könnte sich dieses der Allmacht Gottes natürlich nicht entziehen. Das ist also die Frage, die wir jetzt zu lösen haben.

Bisher haben wir gesehen, dafs es aufser Gott kein dem Wesen und folglich dem Handeln nach Unendliches geben kann. Es fragt sich aber nunmehr: kann es etwas Geschöpfliches geben, das unter einem gewissen Gesichtspunkt, in der einen oder andern Hinsicht unendlich ist. Dem Gesagten zufolge wäre eine solche Unendlichkeit für das sie besitzende Ding ein blofses Accidenz, etwas zu seinem Wesen Hinzukommendes, ein blofser Modus seines Seins. Und handelte es sich um zusammengesetzte Dinge, so wäre dieselbe nach scholastischen Grundsätzen auf seiten der Materie zu suchen. Auf seiten der Form kann es nämlich, wie wir vorher sahen, keine Unendlichkeit geben; denn die Form ist ja dasjenige, welches den Dingen ihr eigentümliches Wesen verleiht, und in welchem das Handeln wurzelt, von seiten der Form könnte also nur eine schlechthinige Unendlichkeit, d. h. Unendlichkeit dem Sein nach, herkommen. Bei der Frage nach einer beziehungsweisen Unendlichkeit sind wir also zunächst auf die Materie angewiesen.

Wenn wir auf die materia prima sehen, so können wir ihr Unendlichkeit nicht absprechen. Aber diese Unendlichkeit ist nicht, wie bei Gott, gleichbedeutend mit absoluter Vollkommenheit, sondern gerade umgekehrt mit dem Mangel jeglicher Vollkommenheit, d. h. jeglicher Wirklichkeit (actus). Sie ist ja nichts anderes als die in den Dingen vorhandene Möglichkeit zum Anderswerden. Sie ist also von Natur darauf angelegt, der Reihe nach alle möglichen Formen anzunehmen, da sie aus sich selbst gar keine Form hat. Bestimmt mithin zur successiven Aufnahme aller möglichen, also unendlich vieler Formen (infinitum in potentia), hat sie thatsächlich (nämlich aus sich) keine von allen.[1] Das ist es, was die Alten privative Unendlichkeit nannten. Im Stein, der seiner Natur nach keine Augen braucht, ist deren Abwesenheit eine blofse Negation, im Menschen dagegen, der naturgemäfs Augen haben müfste, ist deren Abwesenheit eine Privation. So ist Gott, dessen Natur jede Begrenzung und Begrenztheit ausschliefst, negativ unendlich: die materia prima dagegen, deren Natur nach einer Form verlangt, um ein bestimmtes, in sich abgeschlossenes und von anderen gesondertes (mithin begrenztes) Sein zu erlangen, eine solche Form aber aus sich nicht hat, ist privativ unendlich.

Doch von der materia prima reden wir hier nicht, es handelt sich um die unter einer bestimmten Form bestehende Materie oder um körperliche Dinge. Das Eigentümliche der körperlichen Dinge ist die Quantität. Die Quantität aber ist entweder nebeneinander oder nacheinander. Das Nebeneinander kann wieder doppelter Natur sein, nämlich zusammenhangend (Ausdehnung) oder unterbrochen (Zahl). Das

[1] Wir sagen: Die Materie sei die Möglichkeit zur Aufnahme unendlich vieler Formen. Aber auch hier ist das unendlich nicht schlechthin, sondern nur beziehungsweise zu nehmen, gerade so, wie wenn ich sage, ein Block Marmor sei fähig, unendlich viele Figuren in sich aufzunehmen. Materia prima etiam secundum potentiam non est infinita simpliciter, sed secundum quid; quia ejus potentia non se extendit nisi ad formas naturales. S. Thom. 1 q. 7 a. 2 ad 3.

Nacheinander oder die Aufeinanderfolge (Zeit) und das Nebeneinander in letzterm Sinne kann auch von einfachen, nicht zusammengesetzten Dingen, also von subsistierenden Formen, ausgesagt werden. Da das Nebeneinander im erstern Sinne, mithin die Frage, ob es einen unendlich grofsen oder unendlich kleinen Körper geben könne, für unsere Frage von keinem Belang ist, verweisen wir den freundlichen Leser für sie auf den heiligen Thomas (1 q. 7. a. 3), der es als unmöglich darthut, einem dem Wesen nach begrenzten Körper unbegrenzte Ausdehnung beizulegen. Wichtig jedoch für unsere Frage ist ein näheres Eingehen auf die Zahl und die Zeit. Zunächst also — kann es unendlich viele Dinge geben?

Dem vorher Gesagten zufolge unterliegt es keinem Zweifel, dafs es syncategorematice, oder in potentia, unter dem Gesichtspunkt der Vielheit ein Unendliches geben kann. In dieser Weise sind z. B. die Akte der Anbetung, Liebe u. s. w., welche die Seligen im Himmel „per omnia saecula saeculorum", „sine fine dicentes" machen werden, der Zahl nach unendlich. Nicht als wenn jetzt oder jemals eine wirklich unendliche Zahl solcher Akte vorhanden oder beisammen wären — das wäre ein infinitum in actu, und ein solches kann ja nun und nimmer aus der Addierung von einzelnen Akten entstehen, nach dem bekannten Grundsatz: „numerus non mutat speciem." Dafs aber Endlichkeit und Unendlichkeit nicht der Ausdehnung oder Zahl, sondern dem Wesen nach verschieden sind, geht aus dem blofsen Begriffe beider hervor: dem Endlichen ist es wesentlich, begrenzt zu sein, dem Unendlichen dagegen ist es wesentlich, unbegrenzt zu sein. Also kann aus dem einen nie und unter keinen Umständen (durch Vermehrung) das andere werden. — Aber in potentia gibt es unendlich viele solcher Akte, insofern wir warten oder zählen mögen, solange wir wollen, und doch nie zum letzten derselben kommen. Diese Akte folgen aufeinander in endloser Reihe.

Kann es aber auch eine unendliche Vielheit in actu geben? Der hl. Thomas berührt diese Frage zunächst in den Quaest. Disp. De veritate q. 2 a. 10. An dieser Stelle begnügt er sich

damit, die verschiedenen Ansichten der älteren Philosophen anzuführen, ohne eine eigene Entscheidung zu geben. Es ist eine rein litterar-geschichtliche Abhandlung. „Utrum autem," so schliefst er dieselbe, „esse actu repugnet infinito secundum rationem suam vel non, quia incidenter hic motum est, discutiendum alias relinquatur ad praesens." Offenbar war es ihm darum zu thun, seine Entscheidung, die er in der gleichen Kürze hätte geben können, in der er die verschiedenen Ansichten der Alten vorführte, reiflicherer Erwägung vorzubehalten. Dafs eine allseitig befriedigende Lösung der Frage ihre Schwierigkeiten habe, deutete er übrigens bereits durch eine grundlegende Unterscheidung an: „Hoc quod infinitum esse actu non possit, potest contingere ex duobus: vel quia esse actu repugnat infinitio ex hoc ipso quod infinitum est, vel propter aliquid aliud; sicut moveri repugnat triangulo plumbeo non quia triangulus, sed quia plumbeus. Si ergo infinitum actu esse possit secundum rei naturam . . ., vel si etiam non possit impediente aliquo alio quam ipsa ratione infiniti: dico quod Deus potest facere infinitum actu esse. — Si autem actu esse repugnet infinito secundum rationem suam, tunc Deus hoc facere non potest, sicut non potest facere hominem animal irrationale, quia hoc esset contradictoria esse simul."

Dieselbe Unterscheidung wiederholt er in einer etwas andern Fassung in seinem Quodlib. 9 art. 1, wo er zugleich die Lösung derselben und die Entscheidung der Frage gibt: Wenn es widerstreitet: Geschöpf sein und unendlich sein; wenn folglich Gott wegen dieses innern Widerspruches etwas Unendliches nicht machen kann, so rührt das entweder daher, dafs der Begriff der Geschöpflichkeit das Prädikat „unendlich" nicht zuläfst, oder daher, dafs die Beschaffenheit der bestehenden Geschöpfe Unendlichkeit ausschliefst. — Wie diese Unterscheidung zu verstehen ist, wird durch ein Beispiel veranschaulicht. Widerstreitet es dem Pferde, vernünftig zu sein, weil es ein Geschöpf ist, oder weil es ein solches Geschöpf ist? Offenbar nicht unter dem ersten Gesichtspunkte, denn sonst könnte Gott kein vernünftiges Geschöpf machen; wohl aber

unter dem andern Gesichtspunkte: und deshalb ist ein vernünftiges Pferd eine Unmöglichkeit. — Dieselbe Unterscheidung kann auch so ausgedrückt werden: Ist ein innerer Widerspruch zwischen Geschöpf und Unendlichkeit vorhanden, so kann derselbe entweder auf seiten des Geschöpfes liegen, weil dessen Begriff mit Unendlichkeit unverträglich ist; oder auf seiten der Unendlichkeit, weil ihr das esse in actu widerstreitet.

Einige nun, so fährt der hl. Thomas fort, behaupten, Geschöpflichkeit und Unendlichkeit seien aus dem erstern Grunde unvereinbar, weil sonst das Geschöpf mit dem Schöpfer gleichgestellt würde. Würde nämlich ein unendliches Geschöpf angenommen, so müfste seine Gleichheit mit dem Schöpfer deshalb behauptet werden, weil ja ein Unendliches nicht gröfser als ein anderes Unendliches sein könnte. — Diese Begründung scheint dem Aquinaten nicht stichhaltig zu sein. Hätten wir nämlich mit einem unendlichen Geschöpf zu thun, so wäre seine Unendlichkeit nur eine beziehungsweise: es wäre nur in einer gewissen Hinsicht, aber nicht, wie Gott, schlechthin unendlich. Ein unendlich grofser Körper z. B. wäre nur der Gröfse oder der Ausdehnung nach unendlich, während er seiner Natur nach eben ein bestimmter Körper, also dem Wesen und der Art nach begrenzt wäre. Bei Gott ist aber gerade das Wesen unendlich; er ist in jeder Hinsicht ohne Grenze.

Vielleicht läfst sich erfolgreicher aus dem andern Gesichtspunkt vorgehen. Ist das wirkliche Bestehen der Dinge, ihr Werden in der Weltwirklichkeit, ein Hindernis ihrer Unendlichkeit? Läfst sich der Begriff der Unendlichkeit mit der Existenz der Dinge vereinigen? Manche von den alten heidnischen Philosophen mit ihren unbestimmten Begriffen von dem Ursprung der Dinge bejahten diese Frage. Sie sahen daher auch in einem endlosen Zurückgehen in den Ursachen keinen Widersinn. Aristoteles dagegen tritt dieser Auffassung an verschiedenen Stellen seiner Werke entgegen.

Algazel, Avicenna u. a. geben mit Aristoteles zu, dafs eine unendliche Zahl von Ursachen nicht angenommen werden könne, wenn es sich um ein Ding (eine Wirkung, ein Hervorgebrachtes)

handelt, welches in wesentlicher Abhängigkeit von seinen Ursachen steht, weil dasselbe ja sonst nie zum Abschlufs käme. Handelte es sich dagegen nicht um ein solches Abhängigkeits-Verhältnis, so sehen sie in einer unendlichen Zahl von Dingen und Ursachen keinen Widerspruch. Hier wird also eine Unterscheidung gemacht zwischen infinitum per se und infinitum per accidens. „Cujus distinctionis intellectus hinc accipi potest: quod cum infinitum principaliter in quantitate inveniatur . . . si quantitas in qua infinitum consistit, habeat talem multitudinem cujus unaquaeque pars ab altera dependeat, et certum ordinem habeat, ita quod unaquaeque pars illius multitudinis requiratur per se, tunc infinitum in tali quantitate consistens dicetur infinitum per se; sicut patet in hoc quod baculus movetur a manu, manus a lacertis et nervis, qui moventur ab anima — quod si in infinitum procedunt, ut scilicet anima ab alio moveatur, et sic deinceps in infinitum; vel baculus aliquid aliud moveat, et sic deinceps in infinitum: erit multitudo istorum moventium et motorum per se infinita. Si vero quantitas in qua consistit, resultet ex aliquibus pluribus qui eundem ordinem servent, et quorum numerus non requiritur nisi per accidens: tunc erit infinitum per accidens; sicut si aliquis faber cultellum faciat ad cujus constitutionem multis martellis indigeat ex hoc quod unus post alium frangitur, et unus succedit in locum alterius, ejusdem ordinem tenens: si talis multitudo in infinitum excrescat, dicetur infinitum per accidens, et non per se; accidit enim fabrili operi martellorum infinita multitudo cum per unum martellum, si duraret, aequaliter posset expleri sicut per infinitos" (cf. Quaest. Disp. De verit. q. 2. a. 10; Sum. theol. 1 q. 7 a. 4). — Ein infinitum per se ist also dieser Auffassung zufolge unmöglich, weil es nie zur Verwirklichung oder besser zum Wirklichwerden eines Dinges kommen kann, zu welchem unendlich viele Dinge der Reihe nach beitragen müfsten. Wird eine unendliche Reihe angenommen, so widerstreitet es ihr, durchlaufen zu werden. Handelt es sich jedoch um ein infinitum per accidens, um eine unendliche Vielheit, deren Teile nicht von einander abhängig sind, so sieht die erwähnte Auffassung keine Unmöglichkeit darin, dafs

dieselbe in actu bestehe. Deshalb behauptet und verteidigt Algazel die wirkliche Existenz von unendlich vielen Menschenseelen. Da er nämlich der Ansicht ist, dafs das Menschengeschlecht von Ewigkeit bestehe, und auch von Ewigkeit Zeugung stattgefunden habe, so mufs er, bei der Annahme der Unsterblichkeit der Menschenseelen, zu diesem Schlusse kommen. Andere jedoch, welche dieselbe Unterscheidung im Unendlichen annehmen wie er, wenn sie auch nicht mit ihm das wirkliche Vorhandensein von unendlich vielen Dingen in der Weltwirklichkeit annehmen, behaupten wenigstens die innere Möglichkeit einer unendlichen Menge, also auf seiten Gottes die (absolute) Macht, eine solche zu schaffen.

Averroes dagegen behauptet, dafs auch ein infinitum per accidens nicht actu sein könne, dafs also das actu esse mit dem Begriff des Unendlichen schlechthin unverträglich ist. Es kann darum, ihm zufolge, blofs geben ein „infinitum in potentia, quod in successione consistit“, keineswegs aber eine unendliche Vielheit wirklich bestehender, zugleich vorhandener Dinge (De verit. loc. cit.). „Et hoc — so schliefst der heilige Thomas — verius esse videtur. Non enim potest esse actu in rerum natura aliquid non specificatum, ad diversas species indifferenter se habens. Quamvis enim intellectus concipiat animal non specificatum rationali vel irrationali differentia, non tamen potest esse actu animal quod non sit rationale vel irrationale; unde secundum Philosophum non est in genere quod non est in aliqua ejus specie. Unaquaeque vero quantitas specificatur per certam terminationem quantitatis; sicut multitudinis species sunt duo et tria, et sic de aliis; et magnitudinis species sunt bicubitum et tricubitum, et hujusmodi, vel secundum aliquam determinatam mensuram. Unde impossibile est sic inveniri aliquam quantitatem in actu, quae non sit propriis terminis limitata. Cum autem infinitum congruat quantitati, et dicatur infinitum per termini remotionem, impossibile erit infinitum esse in actu. . . . Et ideo, sicut Deus non potest facere equum rationalem, ita non potest facere ens actu esse infinitum.“

Das scheint also dem hl. Thomas der Wahrheit näher zu

kommen („verius esse videtur"): Gott kann nicht etwas wirklich Unendliches ins Dasein rufen, m. a. W. wirklich Existieren und Unendlich sein dürften sich gegenseitig ausschliefsen („impossibile erit"). Obgleich er selbst also diesen Schlufs zieht, so erscheint derselbe ihm doch nicht als absolut nötigend, folglich nicht so einleuchtend, dafs er die gegenteilige Behauptung unmöglich machte. In Übereinstimmung hiermit sagt er in dem Opusc. de aetern. mundi contra murmurantes: „Adhuc non est demonstratum, quod Deus non possit facere ut sint infinita actu." Dafs nämlich die Alten als Resultat der Demonstratio die angedeutete Evidenz forderten, ist früher hinlänglich erklärt worden. Ist aber auch eine solche Evidenz, welche jeden vernünftigen Widerspruch unmöglich macht, nicht vorhanden, so zweifelt doch der hl. Thomas nie an der überzeugenden Kraft der angeführten Begründung. Deshalb sagt er auch in allen seinen späteren Schriften nie anders als: „Impossibile est esse multitudinem infinitam in actu" (1 q. 7. a. 4).

Nur aus der Macht des Vorurteils läfst es sich erklären, dafs einige neuere Schriftsteller hierin einen Widerspruch erblicken. Als ob die beiden Sätze: „Impossibile est . . ." und „Haec tamen impossibilitas non est demonstrata" sich gegenseitig ausschlössen![1] Und auf einen solchen Grund hin möchte P. Stentrup (Das Dogma von der zeitl. Schöpfung, S. 43) beinahe „sich versucht fühlen", dem hl. Thomas das angeführte Opusculum de aeternitate mundi abzusprechen![2] Das

[1] Vgl. Krause, Commentatio philos. p. 17: „. . . S. Thomas ita: ‚Adhuc non est demonstratum, quod Deus non possit facere, ut sint infinita actu.' Possibilem igitur censet esse numerum actu infinitum. Demiramur haec verba: ipse enim secum pugnat S. Thomas, quum aliis locis rerum simul existentium actu infinitam multitudinem abjicit."

[2] In dem letzten Quartalheft (Jan. 1892) der Zeitschrift für kath. Theologie sucht P. Stentrup sich zu wehren gegen „die Ausfälle des Thomas Esser gegen unsern geringen wissenschaftlichen Ruf". Wir sind uns bewufst, im Verlauf unserer Abhandlung nicht ein einziges Mal „Ausfälle" gegen wissenschaftliche Gegner gemacht zu haben, am wenigsten gegen den „geringen wissenschaftlichen Ruf" des P. Stentrup. Der gute Ton, ja selbst die Grammatik, würden uns z. B. davon ab-

Verlangen einer mifsliebigen Autorität los zu werden, gibt ihm einen solchen Wunsch ein. Wahrscheinlich ist es derselbe Grund, der auch P. Kleutgen (Philosophie der Vorzeit, Bd. 2 u. 980 S. 836) sagen läfst: „Es ist zweifelhaft, ob diese Schrift nicht einem andern Verfasser angehört." Wenigstens ist kein anderer

gehalten haben, jemals auch nur von „dem Ferdinand Stentrup" zu reden, wie der Beschwerdeführer es uns gegenüber in dem erwähnten Aufsatz regelmäfsig thut. Damit ist Geist und Ton dieser Beschwerdeführung hinlänglich gekennzeichnet. Auf ihre Ausführungen im einzelnen einzugehen, wäre verlorene Mühe. Wir überlassen den Lesern das Urteil. Nur eines wollen wir bemerken, dafs dieselbe, soweit sie sachlich ist, von vorn bis hinten auf einem Paralogismus beruht, den, nicht wir, sondern lange vor uns die hhl. Augustinus und Thomas aufgedeckt haben. P. Stentrup behauptet S. 165: „Damit ein Sein anfangendes sei, genügt es, dafs ihm sein Nichtsein der Natur nach voraufgehe." Aber worauf alles ankommt, ist eben die Natur des Anfanges. Von den alten Verteidigern einer ewigen Schöpfung sagt ja der hl. Augustinus (De civit. Dei lib. XI. c. 4): „a Deo quidem (mundum) factum fatentur, non tamen volunt temporis, sed suae creationis initium." Einen Anfang geben dieselben also zu; aber es gibt nach ihnen für die Welt blofs ein principium originis, aber nicht ein principium durationis. Es ist also vergebliche Mühe, wenn P. Stentrup ‚seine Gegner bekämpft, weil sie im Begriff des Geschöpfes einen Anfang nicht eingeschlossen finden'. Versteht er aber, wie er es in Wirklichkeit thut, unter Anfang einen Beginn der Dauer, so setzt er voraus, was zu beweisen ist. Und wenn er sagt, dafs es ‚ihm wenigstens erwiesen zu sein scheint, dafs niemand, der zugibt, das Nichtsein der Geschöpfe gehe der Natur nach seinem Sein voran, leugnen könne, dafs im Begriff des Geschöpfes ein Anfang eingeschlossen sei', so sieht er einen Trugschlufs für einen Beweis an. Dafs in dem Schlufssatz etwas enthalten ist (zeitlicher Anfang), was in dem Vordersatz nicht enthalten ist (naturâ prius), was also auch nicht daraus gefolgert werden kann, sieht jeder ein. — Zur Klärung des Begriffes der Möglichkeit der Geschöpfe verweisen wir P. Stentrup auf den hl. Thomas I. q. 46 a. 1: „Antequam mundus esset, possibile fuit mundum esse, non quidem secundum potentiam passivam, quae est materia, sed secundum potentiam activam Dei; et etiam, secundum quod dicitur aliquid absolute possibile, non secundum aliquam potentiam, sed ex sola habitudine terminorum, qui sibi non repugnant;" und Contr. Gent. lib. 2. c. 37: „Possibile fuit ens creatum esse antequam esset, per potentiam agentis per quam et esse incepit, vel propter habitudinem terminorum in quibus nulla repugnantia invenitur, quod quidem possibile secundum nullam potentiam dicitur."

Grund, weder innerer noch äufserer, für eine solche Behauptung ersichtlich. Hätten die genannten Autoren das von uns mitgeteilte Quodlibet gekannt, so würden sie auch wohl dessen Echtheit beanstandet haben. P. Pesch (Institutiones Philos. Natural. Frib. 1880 p. 454) sagt auf Grund des angeführten Opusculum vom hl. Thomas: „priore tempore nonnihil dubius hac in re haesisse videtur.“ „Nisi potius malis dicere — so fügt er in Anm. hinzu — eum illo loco vehementius disputantem abreptum esse, ut semel ipsi ex ore exciderit, repugnantiam numeri actu infiniti nondum esse ‚demonstratam‘; id quod alias identidem negaverit.“ Dagegen bemerken wir, dafs der heilige Thomas nicht nur nicht identidem, sondern auch nicht ein einziges Mal behauptet hat, der von ihm behaupteten Unmöglichkeit eines actu infinitum komme demonstrative Beweiskraft zu. Dafs dieselbe noch nicht demonstrativ bewiesen sei, hat er hingegen nicht blofs semel, in der Hitze des Streites gegen die murmurantes, fallen lassen, vielmehr hat er dasselbe häufig in Abhandlungen, die vorsätzlich von dieser Frage handeln, niedergeschrieben. Das bereits angeführte Quodlibet ist durchaus nicht die einzige Parallel-Stelle, an der er gesteht, dafs die (Aristotelische) Begründung der Unmöglichkeit einer unendlichen Vielheit ihm nicht als nötigend erscheint. In seinem Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles (lib. 11 lect. 10) sagt er: „Dicit (Philosophus) quod in sensibilibus non est numerus infinitus hoc modo: Omnis numerus et omne habens numerum est numerale (d. h. jede gegebene Zahl fällt unter den Artbegriff Zahl). Sed nullum numerale est infinitum, quia numerale est pertransibile numerando: ergo nullus numerus est infinitus. Hae autem rationes (das bezieht sich mit auf einen vorhergehenden Grund für die Unmöglichkeit eines unendlichen Körpers) non sunt naturales, quia non sumuntur ex principiis corporis naturalis, sed ex quibusdam principiis communibus et probabilibus, non ex necessariis: quia qui poneret . . . multitudinem infinitorum non poneret eam numerum, quia numerus est multitudo mensurata per unum . . . nullum autem mensuratum infinitum est.“ Ebenso sagt der englische Lehrer in Comment. in Arist. Physic.

lib. 3 lect. 8: „Secunda ratio ostendit, quod non sit infinitum multitudine. Omne enim numerabile contingit numerari, et per consequens numerando transiri. Omnis autem numerus et omne quod habet numerum, est numerabile. Ergo omne hujusmodi contingit transiri. — Si igitur aliquis numerus sive separatus, sive in sensibilibus existens, sit infinitus, sequetur, quod possibile sit transire infinitum: quod est impossibile. — Attendendum est autem, quod istae rationes sunt probabiles, procedentes ex iis quae communiter dicuntur (quod est proprium syllogismi dialectici, sagt er vorher); non enim ex necessitate concludunt: quia qui poneret . . . aliquam multitudinem esse infinitam, non diceret eam esse numerum, vel numerum habere; addit enim numerus super multitudinem rationem mensurationis. Est enim numerus multitudo mensurata per unum, et propter hoc numerus ponitur species quantitatis discretae, non autem multitudo, sed est de transcendentibus."

Gerade hier zeigt sich an einem Beispiel der Scharfsinn des hl. Thomas, und wie wenig er ein bloſser Nachtreter des Aristoteles ist. Um nämlich den von ihm angedeuteten Ausweg abzuschneiden, stellt er selbst in der Sum. theol. loc. cit. den Beweis des Aristoteles in ganz veränderter Form auf. Er geht nämlich nicht, wie dieser, von dem Satz aus, daſs jede Vielheit eine Zahl ist, welche durch die Einheit gemessen wird; vielmehr sagt er: jede Vielheit wird gemacht durch eine Einheit, oder verdankt ihr Sein einer Einheit; und deshalb verhält es sich mit den Arten der Vielheit wie mit den Arten der Zahl (Species multitudinis sunt secundum species numerorum). Er unterscheidet also zwischen der numerischen und der ontologischen (transcendentalen) Vielheit, und baut seine Beweisführung nicht, wie Aristoteles, auf der erstern, sondern auf der letztern auf. Im ontologischen Sinne aber ist jede Vielheit, welcher Art sie auch sein möge, etwas Einheitliches der Ordnung nach (unitas ordinis). Keine Vielheit kann bestehen, wenn nicht nach Art einer Einheit. Unum et ens convertuntur. Unter vielen Dingen kann aber eine Einheitlichkeit der Ordnung nur hergestellt werden, wenn Eines sich gleichsam

als Form verhält, während die vielen ihm gegenüber sich als Materie verhalten. Verleiht aber jenes Eine der Vielheit ihre Form, dann gibt es ihnen eben damit auch eine bestimmte Begrenzung. Denn wo immer eine Form, da ist Begrenzung des Seins. Aber deshalb verhält es sich mit jeder bestehenden Vielheit wie mit jeder wirklichen Zahl. Ziehe ich nämlich jene formverleihende Einheit ab, so ist das Wesen zerstört; ich habe nicht mehr dieselbe Vielheit wie zuvor. Geht also der Stagirite davon aus, daſs jede Vielheit gezählt ist, eine unendliche Vielheit aber nicht gezählt sein könnte: so geht der Aquinate von dem aus, was jede Vielheit in ihrem Wesen und ihrer Art konstituiert, und zeigt, daſs dieses keine Unendlichkeit zuläſst.[1]

Aber ist denn der Beweis nicht wenigstens in dieser Form wirklich demonstrativ? — Unter den von Bañez angeführten und widerlegten Gründen für die dem Ergebnis des hl. Thomas entgegengesetzte Behauptung wird auch dieses angeführt: „Non implicat esse infinitam multitudinem rerum. . . .“ Warum nicht? „Quia rationes D. Thomae sunt omnium optimae, et non sunt demonstratoriae.“ Von gegnerischer Seite wird ihre demonstrative Beweiskraft also einfach geleugnet. Bañez seinerseits sagt: „nobis videntur demonstrationes.“ Und in dem von ihm geführten Beweise für die im Artikel dargelegte Lehre begnügt er sich damit zu sagen: „Impossibile est, saltem secundum ordinem divinae sapientiae, fieri infinitum secundum . . . multitudinem.“ Er spricht also nicht von der potentia Dei absoluta und der ihr entsprechenden Möglichkeit, welche mit Widerspruchslosigkeit gleichbedeutend ist. Trotz der Gründe des hl. Thomas für die Unmöglichkeit einer unendlichen Vielheit halten also andere das Gegenteil. Von den älteren Scholastikern seien nur erwähnt die beiden Augustiner-Generäle Thomas von Straſsburg und Gregor von Rimini, die wir bereits früher anführten als in vollem Einklang mit dem Aquinaten in unserer Hauptfrage stehend. Von ihnen sagt der erstere: „non implicat contradictionem, infinitum magnitudine (nec infinitum

[1] Vgl. Ferrariensis, Comment. in Sum. Contr. Gent. lib. 2 cap. 81.

multitudine, wie er quarto hinzufügt) per Dei potentiam infinitam in esse produci, quamvis multi venerabiles et magni doctores oppositum istius nitantur demonstrare" (loc. cit. art. 4). Der letztere (In II. Sent. dist. 1 q. 3 a. 2) sagt einfach, ein infinitum in actu sei nicht unmöglich. Gerade so sagt auch Johannes de Bassolis (In I. Sent. dist. 43 quaest. unic). Von den späteren Scholastikern führen wir nur einige an, welche bei den genannten neueren Schriftstellern von gröfserm Gewichte sein dürften: Die Conimbricenses (Physica lib. 3 cap. 8); Vasquez (Comment. in I. p. disp. 26 c. 3); Barthol. Amicus (tract. 18 q. 6); Arriaga (Curs. philos. Physic. disp. 13 sect. 4); Oviedo (Curs. philos. Physic. Controv. 17 punct. 5).[1] Alle diese lehren, im Widerspruch zum hl. Thomas, die Möglichkeit einer unendlichen Vielheit. Wir sind weit entfernt davon zu glauben, dieselben hätten die Gründe des Aquinaten irgendwie entkräftet, und ihre eigenen Gründe reichten zum Beweise ihrer Behauptung hin. Aber soviel beweist ihre Stellung zu dieser Frage jedenfalls, dafs die Behauptung des hl. Thomas: ‚die von ihm gelehrte und begründete Unmöglichkeit einer unendlichen Vielheit sei noch nicht demonstrativ bewiesen' — nur bei denjenigen Wunder erregen kann, die vergessen, dafs das Resultat einer demonstratio eine solche Evidenz ist, welcher niemand, der den Beweis versteht, vernünftiger Weise widersprechen kann. — Deshalb sagt weise der Kardinal de Aguirre (Philos. rational. tom. II. Physic. Disp. 21 sect. 1 n. 5), bevor er in die Untersuchung über diese Frage eintritt: „Praemitto rem hanc adeo difficilem esse pro utraque parte, adeoque inexploratam, ut, quamquam tot felicia hominum ingenia circa ejus dispositionem vires suas exeruerint usque ad tempus D. Thomae, nullam demonstrationem invenerint ad probandam repugnantiam infiniti in actu: ut ipse testatur ingenue Opusc. 27. Idemque est de iis omnibus qui antea et postea scripsere pro alterutra opinionum,

[1] Von den Neueren stellt u. a. Gutberlet (Die Methaphysik, Münster 1880, S. 116) die Thesis auf: „In dem Begriff einer aktual unendlichen Menge oder aktual unendlichen Ausdehnung läfst sich kein Widerspruch nachweisen."

ut patebit illorum argumenta accuratius expendenti. Quamquam enim pleraque difficillima sint, nullum illorum deprehenditur attigisse metas demonstrationis. Quare superest, ut neutra earum certa omnino censeri possit, sed illa solum probabilior, quae solidioribus fundamentis nitatur.“ Damit ist dem P. Stentrup das Urteil gesprochen, der (a. a. O.) frischweg sagt: „Die weitere Bemerkung des hl. Thomas, die Unmöglichkeit, dafs durch Gottes Allmacht einer unendlichen Vielheit von Dingen Dasein verliehen werde, sei noch nicht erwiesen, glauben wir füglich mit Schweigen übergehen zu können, da wir die Beweise für diese Unmöglichkeit oben beigebracht haben.“ Der englische Lehrer dachte bescheidener von seinen Beweisen. Obgleich dieselben überzeugend und schwerlich lösbar sind, sagt er doch niemals, dafs er dieselben für demonstrativ im strengen Sinne des Wortes halte. Das ist also des Aquinaten Lehre bezüglich der Möglichkeit einer unendlichen Zahl.

Es bleibt uns übrig, zu untersuchen, ob es eine Unendlichkeit der Dauer oder der Zeit nach geben könne. Dafs es eine endlos dauernde Zeit der Zukunft nach geben könne und wirklich gebe, brauchen wir gar nicht zu beweisen; wir können dieses als zugegeben voraussetzen. Diese Unendlichkeit (auch Unsterblichkeit oder Ewigkeit genannt, letzteres in einem noch engern Sinne als dem früher erklärten) ist ein infinitum syncategorematicum, welches in endloser Aufeinanderfolge besteht. Kann es aber auch der Vergangenheit nach eine unendliche, d. h. anfangslose Dauer geben? Das ist Kern und Stern unserer Frage. Selbstverständlich ziehen wir uns hier auf den kritischen Standpunkt des hl. Thomas zurück, von dem aus wir lediglich die Gegengründe auf ihre demonstrative Beweiskraft zu prüfen haben. Um eine thetische Begründung der Möglichkeit einer ewigen Schöpfung handelt es sich uns ja nicht. — Vorab jedoch wollen wir klar legen, wie unter der Annahme einer anfangslosen Schöpfung deren Ewigkeit gedacht werden mufs. Was ist das Subjekt dieser anfangslosen Dauer? Was dauert von Ewigkeit? Über diesen Punkt unserer Frage bestehen die meisten Mifsverständnisse.

APOLOGETISCHE TENDENZEN UND RICHTUNGEN.

Von Kanonikus Dr. M. GLOSSNER.

Vierter Artikel.[1]

Über die Möglichkeit und Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung.

Verstehen wir unter göttlicher Offenbarung eine Kundgebung Gottes an den Menschengeist, sei es belehrender oder gesetzgebender Natur oder überhaupt eine Mitteilung von Wahrheiten (theoretischer oder praktischer, welch' letztere von den ersteren nur durch die „Ausdehnung" nach dem Satze: veritas extensione fit practica sich unterscheiden), so kann die Möglichkeit einer solchen Kundgebung oder Offenbarung im allgemeinen nicht bestritten werden, sobald die Überzeugung von der Existenz einer überweltlichen persönlichen Gottheit als eine objektiv begründete feststeht.

So einleuchtend diese Behauptung für den ersten Anblick sich darstellt, so besteht gleichwohl ein vordem weitverbreitetes System, das jeder positiven Offenbarung feindlich entgegentritt, obgleich es die Persönlichkeit und Überweltlichkeit Gottes nicht in Abrede zieht — der Deismus. Um den stillschweigenden oder ausdrücklichen Grundgedanken dieses Systems in eine kurze Formel zusammenzufassen, bedienen wir uns der scholastischen Unterscheidung der potentia Dei absoluta und der pot. D. ordinata. Nicht alles nämlich, was durch die göttliche Macht, absolut gesprochen, hervorgebracht werden kann, entspricht der Weisheit und Vollkommenheit Gottes. Der Deismus nun argumentiert: Gott kann sich offenbaren, aber es widerspricht seiner Weisheit und Vollkommenheit, die Schöpfung in einer Weise herzustellen, dafs sie der nachbessernden Hand bedarf. (Hettinger, Fundamentalth. S. 137 ff.) In dieser Auffassung genügt die Schöpfung sich selbst; insbesondere sind die vernünftigen Wesen im stande, aus sich selbst im Erkennen

[1] Vgl. Bd. V. 3. Heft. S. 257 ff.

und geistigen Leben überhaupt das Höchste zu erreichen. Dieser Standpunkt zeigt indes alsbald seine innere Inkonsequenz und Unhaltbarkeit. Denn eine sich selbst genügende, in ihrer Entwicklung und Zweckbestimmung absolut unabhängige Welt kann auch den Grund ihres Daseins und ihrer wesentlichen Einrichtung nicht aufser sich haben. Mit andern Worten: Der Optimismus der deistischen Weltanschauung drängt zur pantheistischen Annahme, dafs Gott die Dinge nicht geschaffen habe, sondern aus sich entfalte, mit seinem Wesen in sie eingehe und in ihr aufgehe, oder was dasselbe ist, dafs die Welt selbst göttlich und die Annahme eines überweltlichen Gottes zu ihrer wissenschaftlichen Erklärung und Begründung nicht erforderlich sei.

Im Übergang dieser pantheistischen Wendung der deistischen Weltanschauung steht das Kantsche System. Kant betrachtet die sinnliche Welt als im Dienste einer absoluten intelligiblen Welt stehend, welcher durch das seiner Vernunft innewohnende sittliche Streben — den kategorischen Imperativ — der menschliche Geist angehört. Durch das natürliche Sittengesetz ist der Geist mit einer übersinnlichen Welt verknüpft, aber auch nur durch das Sittengesetz; denn die Annahme eines persönlichen Gottes ist nur als eine Forderung und innerhalb der Schranken des natürlichen Sittengesetzes zulässig, und die Religion hat deshalb eine Berechtigung nur „innerhalb der Grenzen der Vernunft." Sollte daher auch ein höchstes Wesen (nicht als Grund des Sittengesetzes, da die Vernunft selbst gesetzgeberisch ist, sondern als dessen Wächter und Vollstrecker) existieren, so würde nach Kantscher Ansicht eine Offenbarung desselben an den Menschengeist doch etwas Unmögliches sein, wenigstens von seiten des Menschen, der dafür schlechterdings kein Organ besitzt, es sei denn eben den kategorischen Imperativ, durch den allein der Geist sich über die Sinnlichkeit erhebt, der aber rein formal ist und daher keinerlei objektivinhaltliche Erkenntnis gewährt oder vermittelt, welch' letztere vielmehr ausschliefslich aus sinnlicher Erfahrung geschöpft wird.

Die in diesem System behauptete Absolutheit der Vernunft-

ordnung und Autonomie des menschlichen Geistes konnte nur, wie die auf Kant folgende Entwicklung des philosophischen Gedankens zeigt, in einer pantheistischen Weltanschauung ihren Abschlufs finden.

Wir stehen jetzt vor der Frage, ob vom pantheistischen Standpunkt die Möglichkeit einer positiven göttlichen Offenbarung in dem erklärten Sinne einer Mitteilung von Wahrheiten an den menschlichen Geist angenommen werden könne. Es scheint sich mit dieser Frage in ähnlicher, aber entgegengesetzter Weise zu verhalten, wie mit der nach der Möglichkeit der Offenbarung vom Standpunkt der Annahme oder des Glaubens an einen persönlichen Gott. Wie nämlich der entschiedenen Bejahung in jenem Falle der Deismus entgegentrat, so scheint im gegenwärtigen Falle der entschiedenen Verneinung ein System sich hinderlich in den Weg zu stellen, das seinem Wesen nach pantheistisch ist, nämlich die Theosophie.

Um den richtigen Standpunkt für die Beantwortung der Frage zu finden, werden wir den Begriff der Offenbarung und die verschiedenen Einteilungen derselben ins Auge fassen müssen.

Offenbarung kann im allgemeinen als Mitteilung von Wahrheiten bestimmt werden. Die mitgeteilten Wahrheiten können notwendige und zufällige oder geschichtliche, d. i. Thatsachen sein. In beiden Fällen ist die Mitteilung eine „ideelle", d. h. Wahrheitsmitteilung; denn auch die Thatsachen werden in Form von Sätzen, Wahrheiten dem Geiste mitgeteilt. Allerdings können Thatsachen auch in einem andern Sinne, nämlich als solche, integrierende Teile der Offenbarung bilden; aber auch in diesem Falle werden sie zu Offenbarungen erst durch das hinzukommende Wort, gleichsam die ideelle Fassung der Thatsache, wie dies selbst von der erhabensten Thatsache der übernatürlichen Offenbarung, der Menschwerdung, gilt. Der auszeichnende Charakter der Offenbarung ist demnach ideelle Wahrheitsmitteilung, und es liegt eine völlige Verkennung des Offenbarungsbegriffs vor, wenn Günther die ideelle Seite der Offenbarung leugnet und diese gerade und ausschliefslich in den

erst durch menschliche Geistesthätigkeit in ideellen Erkenntnisgehalt umzusetzenden Thatsachen finden will.

Anders verhält es sich mit der Schöpfung, die man wohl auch als eine göttliche Offenbarung bezeichnet und in einem gewissen, jedoch uneigentlichen Sinne bezeichnen kann. In der Schöpfung sind es Thatsachen, die erst durch den denkenden, betrachtenden Geist in (formelle) Wahrheiten, in Erkenntnisse umgesetzt werden müssen. Nach der Lehre des hl. Thomas besteht deshalb das Wesen der „Prophetie" nicht in den neuen Species, d. i. in den sinnlichen Wahrnehmungen oder den Vorstellungen der Einbildungskraft, sondern in der Erhöhung und Vervollkommnung der Urteilskraft. Prophet — Organ der Offenbarung — ist nicht Belsazar, der die schreibende Hand gewahrt, sondern Daniel, der die Schrift zu erklären weiſs, nicht Pharao, der von bedeutungsvollen Rindern und Ähren träumt, sondern Joseph, der die Träume zu deuten versteht. „Die prophetische Erkenntnis gehört, wie Augustin sagt, vorzugsweise dem Geiste an. In der Erkenntnis des menschlichen Geistes aber kommen zwei Dinge in Betracht, nämlich die Aufnahme oder Vergegenwärtigung der Dinge und das Urteil über das Vergegenwärtigte. Wenn dem menschlichen Geiste irgendwelche Gegenstände durch stellvertretende Species und nach der natürlichen Ordnung vergegenwärtigt werden, so müssen die Species zuerst dem Sinne, in zweiter Linie der Einbildungskraft, in dritter dem möglichen Verstand, der infolge der Beleuchtung durch den wirkenden Verstand von den Species der Phantasiebilder (a speciebus phantasmatum) umgestaltet wird, vergegenwärtigt werden. In der Einbildungskraft aber finden sich nicht nur die Formen der sinnlichen Dinge, wie sie vom Sinne aufgenommen werden, sondern sie sind darin auf mannigfaltige Weise umgebildet, sei es infolge körperlicher Veränderungen wie bei Träumenden und Wahnsinnigen oder infolge der einwirkenden und die Phantasmen zum Behufe des Denkens ordnenden Vernunft; denn aus der mannigfaltigen Kombination der Phantasiebilder entstehen verschiedene Verstandesspecies, wie sich die verschiedenen Buchstaben zu verschiedenen bedeut-

samen Worten und Begriffsformen verbinden. Das Urteil des menschlichen Geistes aber gehört dem Lichte des Verstandes an. Die Gabe der Prophetie nun erhöht in dieser zweifachen Rücksicht die Vermögen des menschlichen Geistes, sofern er urteilt und Vorstellungen aufnimmt. Nur in der letzteren Beziehung kann der menschliche Unterricht mit der Prophetie verglichen werden; denn jener vermag den Schüler nicht innerlich zu erleuchten, sondern nur durch äufsere Zeichen Vorstellungen zu vermitteln. — Von diesen beiden ist das erste (das Urteil) in der Prophetie das Vorzüglichere; denn das Urteil vollendet die Erkenntnis. Geschieht daher jemandem von seiten Gottes eine Vergegenwärtigung von Dingen durch Phantasiebilder, wie dem Pharao und Nabuchodonosor, oder durch körperliche Bilder, wie Balthassar, so ist ein solcher nicht als Prophet anzusehen, wenn nicht sein Geist zum Urteil erleuchtet wird, sondern eine solche Erscheinung ist in der Gattung des Prophetischen etwas Unvollkommenes. . . Dagegen wäre einer Prophet, wenn auch nur sein Verstand zum Urteilen über solches erleuchtet würde, was anderen in der Weise der Vorstellung erschienen ist, wie von Joseph erhellt, der die Träume Pharaos auslegte. Jedoch ist, wie Augustin sagt, derjenige am meisten Prophet, der in beiderlei Hinsicht hervorragt, nämlich so, dafs er im Geiste die bedeutsamen Bilder körperlicher Dinge sieht und sie mit durchdringendem Geistesblicke versteht. Es werden aber von seiten Gottes im Geiste zuweilen mittels der Sinne von aufsen sinnenfällige Formen vorgestellt, wie Daniel die Schrift an der Wand sah, zuweilen auch durch Formen der Einbildungskraft, seien sie nun von Gott selbst eingeprägt oder zwar aus den Sinnen stammend aber von Gott geordnet, wie Jeremias vom Norden her einen siedenden Kessel sah, oder auch dadurch, dafs dem Verstande selbst intelligible Species eingeprägt werden, wie Salomon und den Aposteln. Das intelligible Licht aber wird zuweilen dem menschlichen Geiste von Gott eingeprägt, um zu beurteilen, was von anderen gesehen wurde, wie von Joseph gesagt wird und von den Aposteln erhellt, denen Christus das Verständnis

der Schriften eröffnete, oder auch zur Beurteilung dessen, was nach dem natürlichen Laufe der Dinge der Mensch erkennt, oder um richtig zu beurteilen, was zu thun ist. So erhellt, dafs die prophetische Offenbarung zuweilen durch blofse Einflöfsung des Lichtes, zuweilen aber durch neueingeprägte oder anders geordnete Species geschieht.“ (2. 2. qu. 173 art. 1).

In ähnlicher Weise äufsert sich der englische Lehrer an einem anderen Orte: „Die Prophetie ist ein gewisses übernatürliches Erkennen. Zur Erkenntnis aber werden zwei Dinge erfordert, nämlich die Aufnahme des Erkannten und das Urteil über das Aufgenommene. Zuweilen also ist die Erkenntnis nur nach der Aufnahme, zuweilen nur nach dem Urteile, zuweilen nach beiden zugleich übernatürlich. Ist nur die Aufnahme eine übernatürliche, so wird hiernach noch niemand als Prophet bezeichnet, wie Pharao deshalb nicht Prophet zu nennen ist, weil er das Zeichen der zukünftigen Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit unter den Gestalten von Rindern und Ähren erkannte. Wenn aber jemand das übernatürliche Urteil oder dieses und die übernatürliche Aufnahme zugleich besitzt, so wird er mit Recht Prophet genannt. Eine übernatürliche Aufnahme kann aber nur durch drei Arten von Gesichten geschehen, durch körperliche Anschauung . . . , durch Anschauung im Vorstellungsvermögen, wie des kochenden Kessels des Jeremias, der Pferde und Berge des Zacharias, und durch intellektuelle Anschauung, wenn dem Verstand Dinge, welche die natürliche Kraft übersteigen, gezeigt werden. . . . Der Intellekt nimmt aber nur dann auf übernatürliche Weise auf, wenn er die rein geistigen Substanzen wesenhaft schaut. . . Unter den genannten Weisen übernatürlicher Aufnahme übersteigt die letztere das Mafs der Prophetie. . . Die erste Art übernatürlicher Aufnahme aber nach der körperlichen Schauung liegt unterhalb der prophetischen Aufnahme. Die der Prophetie eigenthümliche Art übernatürlicher Aufnahme ist demnach die Phantasieanschauung. So hat also jeder Prophet entweder nur ein übernatürliches Urteil von dem, was von andern gesehen wird . . . oder er hat zugleich mit dem Urteil eine übernatürliche Aufnahme

durch Phantasiegesichte — visiones imaginariae. Zum Zwecke des übernatürlichen Urteils wird eine Stärkung des Intellekts, nicht aber die Bildung einer neuen Species erfordert, dagegen zur Aufnahme der Phantasieanschauung, sei es nun, dafs früher nicht vorhandene Species eingeprägt werden, oder dafs vorher vorhandene von seiten Gottes so geordnet und zusammengesetzt werden, wie es der Bedeutung der Dinge entspricht, die dem Propheten gezeigt werden sollen.“ Quaest. Disp. De Verit. qu. XII art. 7.

Diese Auffassung des prophetischen Lichtes, das mit dem Glaubenslichte verwandt ist und wie dieses zwar in innerer Beziehung steht zum Lichte der jenseitigen Anschauung (lumen gloriae), aber doch sich wesentlich und nicht blofs graduell davon unterscheidet, lehrt uns die Weise der Offenbarung in inhaltlicher Beziehung verstehen. Denn auch die im strengen Sinne übernatürlichen Wahrheiten sind in natürlichen aber von seiten Gottes geordneten Vorstellungen oder Species gegeben, die im Lichte der Prophetie zu Erkenntnissen werden und Wahrheiten ausdrücken, deren Erfassung das natürliche Vernunftvermögen übersteigt.

Aus dem Gesagten ergibt sich die zunächstliegende Einteilung der Offenbarung in die natürliche und übernatürliche, die Offenbarung durch die Schöpfung und die Offenbarung durch ideelle Wahrheitsmitteilung, von denen die erstere, wie bemerkt wurde, nur im uneigentlichen Sinne als Offenbarung bezeichnet werden kann. In den angeführten Texten unterscheidet der hl. Thomas die unmittelbare Anschauung und Wesenserkenntnis der rein geistigen Wesen, insbesondere die Erkenntnis des unendlich reinen geistigen Wesens Gottes selbst und die auf Abstraktion von mehr oder minder in die Materie versenkten oder mit ihr verbundenen Objekten beruhende und daraus gewonnene Erkenntnis. Zwischen beiden in der Mitte steht die prophetische Erkenntnis als eine solche, die stofflich zwar in Wahrnehmungen und Vorstellungen, dem formellen Inhalt nach aber in Wahrheiten besteht, die unmittelbar einem höheren Lichte entsprungen und daher auch nur in einem höheren Lichte

erkennbar sind. Dasselbe gilt von der Glaubenserkenntnis. Sie enthält Wahrheiten, die aus einem höheren Lichte stammen, aber in die Gestalt menschlicher Vorstellungen und Begriffe gekleidet sind. Die Glaubenserkenntnis steht daher zur göttlichen Wesensschauung in innerer Beziehung; ist aber selbst noch nicht Schauung des göttlichen Wesens, wiewohl sie ideelle Aufschlüsse über das göttliche Wesen in rationaler, d. h. vom Sinnlichen, abgezogener Form enthält, welche die Wahrheit ebenso sehr verhüllt, wie sie dieselbe andererseits enthüllt. (Hettinger, a. a. O. S. 133).

Hiermit ist zugleich das Wesen der übernatürlichen Offenbarung sowohl im Unterschiede von der natürlichen Offenbarung als auch von der zukünftigen beseligenden Anschauung gekennzeichnet.

Diesen Erklärungen und Einteilungen gemäfs können wir nun die Frage nach der Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung in konkreterer Weise dahin beantworten, dafs verschieden von der natürlichen und über sie erhaben eine ideelle Ordnung und Offenbarungsweise möglich ist, die darin besteht, dafs Gott nach seinem Wesen, seiner Beschaffenheit und seinen verborgenen Ratschlüssen dem geschaffenen Geiste unmittelbar durch Mitteilung von Wahrheiten — also in ideeller Form sich manifestiert.

Wenden wir uns nunmehr zu der Frage zurück, ob auf pantheistischem Standpunkt eine übernatürliche göttliche Offenbarung angenommen werden könne, so scheint, wie bemerkt wurde, die Theosophie die Möglichkeit einer solchen einräumen zu können. Wir werden uns zwar zunächst darüber zu rechtfertigen haben, dafs wir den theosophischen Standpunkt als einen pantheistischen bezeichnen. Wir verstehen unter Theosophie (nach ihrer metaphysischen Seite) die Annahme der wesenhaften Immanenz Gottes in den Dingen und dem endlichen Geiste verbunden mit persönlicher Transcendenz. In dieser Erklärung liegt bereits die Rechtfertigung der Bezeichnung der Theosophie als einer Abart des Pantheismus. Die Vertreter des theosophischen Standpunkts, wie z. B. Franz Baader, Krause ge-

stehen dies in der Hauptsache zu, wenn sie, wie der letztere thut, an die Stelle des Ausdruckes: Pantheismus den anderen: Panentheismus setzen.

Die pantheistische Formel nämlich lautet: Gott ist in den Dingen. Die panentheistische: die Dinge sind in Gott. Man bemerke, dafs es sich hier nicht um die Allgegenwart Gottes handelt, die auch der Theist auf das entschiedenste festhält. Auch der Theist sagt: Gott ist in den Dingen und die Dinge sind in Gott. Aber in seinem Munde haben diese Worte einen völlig verschiedenen Sinn. Gott ist in den Dingen als ihre unmittelbare schöpferische Seinsquelle, nicht aber als der stoffliche und formale Grund ihres Seins. Die Dinge sind in Gott, nicht wie der Körper im Orte, oder das Accidens in der Substanz, sondern wie die Wirkung in der sie überragenden und beherrschenden Ursache, von der sie nach allen Richtungen, in allen Beziehungen abhängig ist. „In ihm bewegen wir uns, leben wir und sind wir.“ Dagegen sind nach theosophischer Auffassung die Dinge in Gott, als accidentelle Bestimmungen seines Seins.[1] Gott geht mit seinem Wesen in die Dinge ein, wenn auch nicht in ihnen auf, er überragt sie als persönlicher, überweltlicher Geist, daher ist nicht nur Gott in den Dingen, sondern die Dinge in Gott.

Kann diese Theosophie, dieser Panentheismus, dieses System, das Immanenz und Transcendenz mit einander verbindet und, wie man uns heutsutage vielfach versichert, die Interessen der fortgeschrittenen Wissenschaft mit denen des religiösen Bedürfnisses versöhnt, eine übernatürliche Offenbarung als möglich anerkennen? Dem ersten Anschein nach allerdings. Denn kommt dem „Allwesen“ eine überragende Persönlichkeit zu, so ist, wie es scheint, ein Verkehr von Person zu Person, ein

[1] Kuhn formuliert in seiner Schrift: Jakobi u. d. Phil. seiner Zeit S. 14, die Frage nach der Unsterblichkeit und persönlichen Fortdauer des menschlichen Geistes also: „ob und inwiefern die dem freien Princip im Menschen adhärierende Eigenschaft der Persönlichkeit ein notwendiges und selbständiges Accidens des obersten Princips der übersinnlichen Welt sei.“

persönliches Verhältnis zwischen dem göttlichen und dem endlichen Geiste möglich. Aus diesem Verhältnis entspringt, in ihm besteht nach theosophischer Ansicht die Religion. — Wir haben hier nicht zu untersuchen, ob die Theosophie, vom logischen und metaphysischen Gesichtspunkt betrachtet, ein haltbares System sei. Über unsere Meinung in dieser Frage kann kein Zweifel bestehen. Die Theosophie nimmt zwischen Theismus und Pantheismus eine völlig unhaltbare Mitte ein und hebt sich durch innere Widersprüche selbst auf. Einzig die Frage ist gegenwärtig zu beantworten, ob die Theosophie eine übernatürliche Offenbarung kenne. Im theosophischen System gibt es und kann es keine übernatürliche Offenbarung geben. In ihm ist der Unterschied des Natürlichen und Übernatürlichen aufgehoben. Dieser Unterschied bestimmt sich uns mit dem englischen Lehrer dahin, dafs die natürliche Offenbarung durch die sinnlich gegebene vom Geiste erst ins Ideale umzusetzende Thatsache, die übernatürliche aber durch das Wort, in unmittelbar idealer Form geschehe. Diesen Unterschied kennt die Theosophie nicht. Das Göttliche kann sich nach theosophischer Annahme nicht anders als in idealer Form dem Geiste offenbaren; denn da nach dieser Auffassung Gott selbst mit seinem idealen und geistigen Wesen in Natur und Menschengeist immanent ist, so folgt, dafs auch Natur und Materie ihrem wahren Wesen nach geistig, ideale Potenzen oder die erscheinenden göttlichen Ideen selbst sind. Auf diesem Standpunkt ist demnach schon die natürliche Offenbarung in der Schöpfung eine ideale, Offenbarung durch das Wort, durch den göttlichen Logos in unmittelbarer, nicht durch die Thatsache einer materiellen Welt vermittelten Weise. Dem menschlichen Geiste strömt die Wahrheit in der ihr angemessenen idealen Form unmittelbar zu. Jeder Gedanke, der in ihm aufleuchtet, entspringt aus einer einzigen, unmittelbar göttlichen Quelle — dem innersten Wesen der Vernunft.

Unsere Behauptung von der Unvereinbarkeit einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung mit der Theosophie wird durch Zeugnisse der Vertreter dieses Standpunktes bestätigt.

Wir wollen uns nicht auf Schleiermacher berufen, dem der Gedanke der mit Freiheit schaffenden Gottheit ein schönes Symbol von dem ist, was der Mensch sein soll und der an ihre Stelle das Eine Weltganze setzt. Denn man wird dem „philosophischesten“ unter den Theologen kaum den theosophischen Standpunkt zugestehen. Wie dem indes auch sei, in jedem Falle kennt er keine andere Offenbarung Gottes, d. i. (in seinem Sinne) des einen immanenten Weltgrundes als die Offenbarung in der Natur und vor allem im Menschengeiste selbst. Um aber doch dem theologischen Sprachgebrauch, der die Offenbarung der Natur entgegensetzt, einigermafsen gerecht zu werden, erklärt er als eine solche jede ursprüngliche und neue Mitteilung des Weltalls und seines innersten Lebens an den Menschen, oder um sich der Vorstellung eines positiv geschichtlichen Eingreifens der Gottheit noch mehr anzunähern, nennt er Offenbarung die grofsen Geschichtsthatsachen, die der Entstehung ganzer Religionsgemeinschaften zu Grunde liegen (Hettinger a. a. O. S. 137). Es leuchtet jedoch sofort ein, dafs in dieser Auffassung die ursprünglichen und neuen Mitteilungen sowie die grofsen Geschichtsthatsachen demselben immanenten geistigen Fond der Menschheit wie das religiöse Leben überhaupt entspringen. Der Unterschied liegt nur darin, dafs in jenen Offenbarungen die geistige Kraft zu neuen genialen Schöpfungen sich konzentriert.

Unzweideutig lautet das Zeugnis eines neueren Autors, der zweifellos den Standpunkt der Verbindung von Immanenz und Transcendenz einnimmt oder, um uns eines Günther'schen Ausdrucks zu bedienen, einen Persönlichkeitspantheismus lehrt. Die bleibende Wahrheit ist nach O. Pfleiderer in den Offenbarungen der Propheten nur „die im Geschichtlichen enthaltene und durch das Geschichtliche ins Licht des Bewufstseins erhobene ewige Idee selbst. „Die Offenbarung, auch die in Christus, ist nichts anderes als ein geschichtlicher Procefs, in welchem die dem menschlichen Geiste als dem „Teilganzen“ aus dem göttlichen Allleben zuströmende Ideenfülle sich expliciert.“ (Bei Gutberlet, Lehrb. der Apolog. Bd. II, S. 3 f.)

Dem Pantheismus, auch dem theosophischen, ist demnach der Begriff einer übernatürlichen Offenbarung, in welchem der göttliche Geist in einen persönlichen Verkehr mit dem Menschen tritt und ihm unmittelbar Ideen mitteilt, einflöfst, fremd. „Es ist der gründlichste Irrtum, zu meinen, Ideen, Überzeugungen könnten dem Menschen jemals ohne sein eigenes Zuthun zukommen, sei es nun als angeborene Ausstattung oder auch durch momentane Eingiefsung oder Einblasung oder dergleichen äufsere Veranstaltung, und wäre sie noch so wunderbar.“ (Derselbe a. a. O.)

Dieser theosophische Pantheismus schliefst sonach selbst jene Art von übernatürlicher Offenbarung aus seinem Ideenkreise aus, welche die Theologen als eine der Art und Weise nach übernatürliche von der dem Wesen und der Substanz nach übernatürlichen unterscheiden. Den Gegenstand der Offenbarung nämlich können nicht blofs Wahrheiten bilden, die über die Fassungskraft der menschlichen Vernunft und selbst jeder geschaffenen Intelligenz hinausliegen, sondern auch solche, die zwar den Bildungsgrad gewisser Perioden in der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit oder die Fassungskraft einzelner, nicht aber das Vermögen der Vernunft an und für sich und schlechthin übersteigen. Indem aber die Theosophie selbst den Begriff einer dem Wesen nach natürlichen, der Art und Weise nach übernatürlichen Offenbarung verwirft, beweist sie nur, dafs es ihr mit der Persönlichkeit Gottes nicht ernst ist oder wenigstens, dafs es nicht gelingt, den Gedanken einer übergreifenden Persönlichkeit eines immanenten Weltgrundes festzuhalten und konsequent durchzuführen.

Noch ist die Auffassung der Offenbarung als einer Erziehung des Menschengeschlechtes zu berühren. Der Begriff der Erziehung für die göttlichen Heilszwecke ist der göttlichen Offenbarung selbst vollkommen vertraut. Der Apostel Paulus erklärt, das Gesetz als einen *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* (Gal. 3, 24). Hier erscheint jedoch die Erziehung als ein Mittel und Moment der Offenbarung. Dagegen geht die Offenbarung in diesem Begriffe nicht auf. Behält man die Analogie der menschlichen Erziehung im Auge, so erhebt sich diese Auf-

fassung der Offenbarung nicht über den Begriff des Übernatürlichen der Art und Weise nach. Denn die Erziehung entfaltet vorhandene Anlagen und Keime, ohne als solche dieselben zu geben. Diese Auffassung aber erheischt gleichwohl die entschiedene Geltendmachung der Persönlichkeit Gottes; denn der Erzieher wirkt durch sein persönliches Ansehen auf den Zögling ein. Aus diesem Grunde vermochten weder der vulgäre — deistische — noch der spekulative — pantheistische — Rationalismus selbst nur den Erziehungsbegriff rein festzuhalten, sondern sanken in der Erklärung der Offenbarung unter denselben herab. Der Inhalt der Offenbarung gestaltete sich so statt zu einer Anticipation einer göttlichen Erziehungsmethode vielmehr zu einer Art von trüber Intuition oder Vorahnung religiöserregter Gemüter, die der reflektierenden Urteilskraft voraneilen und zu ihr teilweise sich inkommensurabel verhalten. In diesem (esoterischen) Sinne sind wohl die Aussprüche Fichtes und Lessings zu verstehen. (Bei Hettinger a. a. O. S. 149).

Sucht man den Begriff der Erziehung durch die Betonung des Prädikats g ö t t l i c h zu vertiefen, so führt man ihn über sich selbst hinaus und hebt ihn damit auf; denn eine göttliche Erziehung, die den Zögling über seine Natur erhebt, ist mehr als Erziehung, und als Offenbarung betrachtet nicht mehr eine solche, die nur Vernunftwahrheiten anticipiert, sondern den erhöhten Geistesvermögen einen wesentlich höheren Gesichtskreis eröffnet.

Unsere Aufmerksamkeit haben wir, nachdem wir zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung und zwischen übernatürlicher Offenbarung der Form nach und übernatürlicher Offenbarung dem Wesen oder der Substanz nach unterschieden haben, dem Begriffe der letzteren zuzuwenden. Denn die c h r i s t l i c h e Offenbarung, die für uns vor allem in Betracht kommt, stellt sich als eine solche dar, nämlich als eine übernatürliche der Substanz nach, und erhebt den Anspruch, die geheimnisvolle verborgene Weisheit Gottes, die keiner von den Fürsten dieser Welt erkannt hat, zu lehren (1 Kor. 2, 7. 8.

Loquimur Dei Sapientiam in mysterio quae abscondita est . . . quam nemo principum hujus saeculi cognoscit); das Geheimnis, das kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, in keines Menschen Herz gekommen und das nur der selbst die Tiefen der Gottheit erforschende Geist Gottes offenbart (L. c. 9. 10.), der Geist des Wortes, das aus dem Schofse Gottes geboren ist; aus dem Schoofse Gottes, den noch niemand gesehen aufser dem eingebornen Sohne, der allein aus der Fülle der geschauten Wahrheit andern mitzuteilen vermag. (1 Joh. 1, 18).

Von dieser, dem Wesen nach übernatürlichen Offenbarung gilt, was von anderer Seite hervorgehoben worden ist, nämlich, dafs wir über die Möglichkeit der Offenbarung nur durch die Thatsache belehrt werden. „Allerdings ist die Idee der Offenbarung, bemerkt Hettinger (a. a. O. S. 131), zunächst aus der Idee der Religion im Zusammenhalt mit Erfahrung und Geschichte entsprungen. Aber nur sehr dürftig, dunkel und unvollkommen würde sie in uns sich entwickelt haben, wenn wir nicht an der Wirklichkeit derselben ein Mafs für unsere Begriffe hätten.“ (Lehrb. u. s. w. S. 131).

Offenbarung in diesem Sinne enthält Geheimnisse und ist selbst Geheimnis. Was von der Möglichkeit der Geheimnisse im allgemeinen zu sagen ist, dafs wir sie zwar gegen den Vorwurf der Unmöglichkeit oder des Widerspruchs gegen die Vernunft oder in sich selbst verteidigen, nicht aber ihre innere Möglichkeit positiv beweisen können, dasselbe mufs von der Offenbarung in dem specifisch christlichen Sinne der Selbstmitteilung göttlicher Wahrheit und göttlichen Lebens gesagt werden; ihre innere Möglichkeit steht durch die Thatsache fest, wie die Wahrheit der Geheimnisse, die ihren Inhalt bilden, durch das Zeugnis des offenbarenden Gottes. Dieselbe innere Möglichkeit der Offenbarung kann aber ebensowenig aus Vernunftgründen positiv dargelegt werden, als die innere Möglichkeit z. B. der Geheimnisse der Trinität und der Menschwerdung. Ebensowenig aber kann ihre Unmöglichkeit bewiesen, vielmehr können die vom Standpunkt der Vernunft vorgebrachten Gründe als Scheingründe enthüllt und zurückgewiesen werden.

Die ihrer Substanz nach übernatürliche Offenbarung ist zugleich auch übernatürliche Lebensordnung und Lebensmitteilung, nach dem Ausspruche des Apostels Petrus bestehend in der Teilnahme am göttlichen Leben, in dem consortium divinae naturae, und sie ist dies eben als wesentlich übernatürliche Offenbarung; denn das höchste Leben des Geistes ist Erkenntnis, Wesensanschauung Gottes: Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum et quem misisti Jesum Christum. Joh. 17, 3. Eine derartige Erhebung des geschaffenen Geistes zur Teilnahme am intellektuellen Leben Gottes kann unmöglich durch irgend eine Entwicklung und Ausbildung der natürlichen Kräfte erreicht, durch irgend einen, sei es auch vollkommensten Gebrauch der in ihrem natürlichen Sein beharrenden Vermögen vollzogen werden. Auch nicht die vollkommenste Entwicklung der Natur, die vollkommenste Entfaltung der in ihr liegenden Lebenskeime enthielte den Anfang jenes Lebens, das Gott durch gnadenvolle Verbindung mit dem geschaffenen Geiste in diesem erweckt. Nur in solchem Sinne ist es zu verstehen, wenn die Scholastik die Empfänglichkeit für das Göttliche und Üebernatürliche als eine passive und genauer im Anschlufse an den heiligen Augustin als Empfänglichkeit des Gehorsams — potentia obedientialis bestimmt, und wenn sie den Einflufs Gottes in der übernatürlichen Ordnung der Gnade im Gegensatz zu dem die vorhandenen Vermögen entfaltenden und anregenden moralischen als einen physischen bezeichnet. Keineswegs aber soll mit den angeführten Ausdrücken die „Übernatur" als etwas der Natur äufserlich Angeheftetes, für sie Gleichgiltiges und der übernatürliche göttliche Einflufs als ein der geistigen Natur unangemessener physikalisch-mechanischer hingestellt werden, wie Vorurteil oder Mifsverständnis behaupten möchten.

Die Möglichkeit einer also bestimmten Offenbarung und Lebensmitteilung kann, wie gesagt, nur wieder durch Offenbarung erkannt werden, denn Gott allein weifs, was er denen zu bereiten vermag und zu bereiten gewillt ist, die ihn lieben. Es ist aber ebenso wahr, dafs der Pantheismus und die Theosophie

die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung in diesem Sinne leugnen müssen. Denn nach diesen Systemen participiert der endliche Geist bereits durch seine Natur an göttlichem Wesen und göttlichem Leben. Mag der Pantheismus — und Ähnliches gilt von der Theosophie — das Verhältnis des „Endlichen" zum „Unendlichen" im realistischen oder idealistischen Sinne auffassen, in allen Fällen betrachtet er das Sein des Endlichen als identisch mit dem göttlichen Sein und leugnet die Schöpfung aus nichts, es sei denn dafs er, an dem Ausdruck festhaltend, das Nichts im relativen Sinne nimmt und die Dinge aus einem „Nichts", aus einem dunklen Grunde, einer passiven Potenz, einer „Natur", Materie, einer Art von Centrifugalkraft, in Gott hervorgehen läfst. Auf diesem Standpunkt kann offenbar der endliche Geist auf dem Wege stetiger Entwicklung durch eigene natürliche Kraft oder in kraft der unmittelbar in seiner Natur vorhandenen göttlichen Lebenskeime die höchste Stufe in der Erkenntnis der Wahrheit und in sittlicher Vollkommenheit erreichen. Diese pantheistische und theosophische Irrlehre ist es, die das vatikanische Konzil in dem höchst präcis gefafsten Kanon verurteilt: „Wenn jemand behauptet, der Mensch könne zu der Erkenntnis und Vollkommenheit, welche die natürliche überragt, nicht von seiten Gottes erhoben werden, sondern er könne und müsse aus sich selbst schliefslich zum Besitze eines jeden Wahren und Guten in ununterbrochenem Fortschritt gelangen, der sei im Banne". De Revelatione, can. 3. — Erinnert man, der Pantheismus kenne überhaupt keine absolute Wahrheit und daher keine höchste erreichbare Stufe der Erkenntnis, so ist zu erwidern, dafs die Annahme der Möglichkeit einer unendlichen Entwicklung durch natürliche Kraft und unendlicher Annäherung an ein Absolutes mit der Lehre, der Mensch bedürfe keiner höheren Hilfe, um aus sich das Höchste zu erreichen, gleichbedeutend sei.

Obgleich es daher den Anschein hat, als ob die Möglichkeit innigster Wesens- und Lebensgemeinschaft mit Gott gerade auf pantheistischem und theosophischem Boden zur Geltung gelange, weshalb denn manche nicht anstehen, den Pantheismus

das frömmste aller Systeme zu nennen und von dem Patriarchen der modernen Pantheisten, Spinoza als dem frommen Baruch zu reden, und obgleich andererseits der Begriff einer Schöpfung aus Nichts zwischen dem göttlichen und geschaffenen Sein eine unüberbrückbare Kluft aufzuthun scheint; so mufs doch bei tieferer Erwägung zugestanden werden, dafs die Möglichkeit, oder, sagen wir besser, die Nichtunmöglichkeit oder auch die Nichtbeweisbarkeit der Unmöglichkeit einer Teilnahme am göttlichen Leben davon abhängt, dafs der endliche Geist als das Werk der aus Nichts schaffenden göttlichen Allmacht anerkannt wird. In das Verhältnis der Kindschaft Gottes kann der endliche Geist erhoben werden, nicht obgleich, sondern weil er von Natur, durch die Schöpfung aus Nichts nur ein Knecht Gottes ist.

Der Pantheismus und die Theosophie erniedrigen den Menschen, indem sie ihn zu erhöhen scheinen; denn indem sie die menschliche Natur als einen Wesensausflufs Gottes betrachten, verendlichen sie Gott selbst und stellen einen Gottesbegriff auf, der den Naturalismus in seinem unmittelbaren Gefolge hat und den menschlichen Geist grundsätzlich auf seine in der Natur liegenden Vermögen und Kräfte beschränkt. Denn auch die Theosophie, die von einer persönlichen liebevollen Fürsorge Gottes spricht, gesteht dieser nur zu und vermag ihr nichts anders zuzugestehen, als dafs sie dem Erzieher gleich die in der Natur gelegenen Keime vorgeblich göttlichen Lebens zu einem möglichst ergiebigen Gebrauche und fruchtbarer Anwendung führe. Obgleich also vom Standpunkt der Schöpfungstheorie aus blofsen Vernunftprincipien und unabhängig von der Thatsache der Offenbarung ein positiver Beweis für die Möglichkeit einer übernatürlichen unmittelbaren Wesensgemeinschaft Gottes mit dem geschaffenen Geiste nicht erbracht werden kann, so sind wir doch imstande, die vom pantheistischen Standpunkte behauptete oder zu folgernde Unmöglichkeit einer solchen eben durch die Widerlegung des Pantheismus selbst zu widerlegen.

Unleugbar verwandt mit dem theosophischen Standpunkt

ist der glaubensphilosophische der Tübinger Schule. Der durch hohe spekulative und entsprechende schriftstellerische Begabung hervorragende Begründer derselben, Kuhn, erklärt ausdrücklich die von uns eben in ihren Umrissen gekennzeichnete Auffassung des nach seinem Wesen Übernatürlichen als eine äufserliche und geistlose (Kuhn, das Natürliche und Übernatürliche S. 157, Vgl. desselben: Die christl. Lehre von der Gnade S. X.), nachdem er sich die Einwirkung des göttlichen Geistes auf den geschaffenen nur als eine moralische, nicht als eine physische in dem angegebenen Sinne zu denken vermag. Er bezieht daher die Worte des Apostels Petrus von dem consortium naturae divinae auf die durch die Offenbarung in uns erzeugte pneumatische Gesinnung (Kath. Dogmat. Bd. I. S. 20) und betrachtet folglich auch den Glauben schon, wiefern er ein freiwilliges, d. h. „aus der ganzen Persönlichkeit des Menschen, insbesondere aus seinem sittlichen Bewufstsein und Gewissen entspringendes Fürwahrhalten", und weder ein auf der Erfahrung dessen, was wir sehen und besitzen, noch auf Verstandesschlüssen beruhendes Wissen ist, also jenen Glauben, der sonst von Kuhn selbst Vernunftglaube genannt wird, als einen beseligenden (Dogm. I S. 625), was nur unter der Voraussetzung zutreffen würde, dafs das thatsächliche Endziel des Menschen, die Anschauung Gottes und innigste Natur- und Lebensgemeinschaft mit Gott die natürliche Bestimmung des Menschen bilde. Denn obgleich derselbe Theologe — wenigstens in einer späteren Periode — das zweifache Endziel — das natürliche und übernatürliche unterscheidet, so geschieht dies doch nur in dem Sinne, dafs ein- und dasselbe Ziel, die sittliche Vervollkommnung, in verschiedenen Graden und mit verschiedenen Mitteln angestrebt und erreicht werden könne. Der reinere Gottesbegriff und die vollkommeneren Motive z. B., die das Christentum dem sittlichen Streben darbietet, sind geeignet, den Geist auf eine höhere Stufe intellektueller und moralischer Vollkommenheit zu erheben, als es aufserhalb des Christentums und ohne seinen sittlich befreienden Einflufs möglich ist. Das christliche Geistesleben ist demnach in dieser Auffassung

ein beziehungsweise Übernatürliches. Die höhere Stufe aber setzt die niedere, das übernatürliche Endziel das natürliche voraus, so dafs also selbst in der gegenwärtigen Weltordnung das natürliche Endziel ohne das übernatürliche erreicht werden könnte. Kuhn lehrt daher weiterhin und in richtiger Konsequenz eine natürliche, moralische Empfänglichkeit für die Gnade, wenigstens bezüglich des Urstandes und schwankt bezüglich des erbsündlichen Zustandes zwischen der Annahme der Unmöglichkeit irgend eines sittlich-guten Handelns ohne die Gnade und der Möglichkeit einer positiven Vorbereitung auf die Erlösungsgnade durch die sittliche Kraft der Natur (Schäzler, Neue Untersuchungen S. 50 f. Ders. Natur und Uebernatur S. 75 ff.)

Als Beleg für die Kuhn'sche Auffassung des Verhältnisses von natürlichem und übernatürlichem Endziel möge folgende Stelle Raum finden. „Also der Mensch ist schon durch die göttliche Schöpfung zu einem ewigen Leben in Gemeinschaft mit Gott berufen. Aber dieses ewige Leben ist im besten Falle, d. h. wenn der Mensch auch alles thut, was er kann und soll, noch ein unvollkommenes und tief unter demjenigen stehendes, welches ihm zu realisieren unter der Voraussetzung möglich ist, dafs ihn Gott seiner besonderen Liebe teilhaftig machen will durch übernatürliche Offenbarung und Gnade. Wenn nun die übernatürliche Gnade Gottes die natürliche Kraft des Menschen nicht beiseite setzt, aufhebt, überflüssig macht, sondern voraussetzt und in Anspruch nimmt, so ist auch das natürliche Endziel durch das übernatürliche nicht auf die Seite gesetzt, negiert, ausgeschlossen, sondern darin aufgehoben, d. h. bewahrt und auf eine höhere Stufe gehoben. . . . So berechtigt also auch die Unterscheidung eines natürlichen und übernatürlichen Endziels ist, so darf man diese doch nicht auseinanderreifsen oder trennen und gegeneinander verfestigen, sondern mufs sich ihres Zusammenhangs und Ineinandergreifens bewufst werden. Ebendeshalb aber, weil sie nicht divergieren, sondern konvergieren, ist es gestattet, von dem Endziel des Menschen im allgemeinen zu reden und als solches im allgemeinen das jenseitige ewige Leben in Gemeinschaft mit

Gott durch Erkenntnis und Liebe zu ihm zu bezeichnen. (Das Natürliche und Übernatürliche S. 133.)

Hier wird nun zwar das natürliche und übernatürliche Endziel unterschieden, aber der Unterscheidung entspricht kein Unterschied, denn es ist dasselbe ewige Leben in Gott, worin das eine wie das andere bestehen soll. Die entscheidende Frage aber ist umgangen, die Frage nämlich, ob die Anschauung Gottes das natürliche Endziel bildet und ob, wenn dies der Fall wäre, dieses Ziel in irgend einer Weise oder irgend einem Grade durch natürliche Thätigkeit verwirklicht werden könne. Was das letztere betrifft, so gibt es kaum einen katholischen Theologen, der die Bejahung der Frage mit der hl. Schrift und dem kirchlich definierten Dogma vereinbar hielte. Kuhn aber betrachtet eben dieses thatsächliche Endziel, das ewige Leben in Gott, das kein anderes ist als die Anschauung Gottes, nicht allein als das natürliche Endziel, sondern auch als ein durch natürliche Kraft wenigstens in unvollkommenem Grade realisierbares und erreichbares Ziel. Nimmt aber Kuhn einerseits die Unterscheidung der beiden Endziele in einem ungenügenden Sinne, und fafst er sie mit Unrecht unter den Begriff eines Endziels zusammen, so ist andererseits zu wenig gesagt, dafs von einem Endziele zu reden gestattet sei; indem vielmehr nur von einem Endziel geredet werden darf, nachdem einmal Gott in seiner unbegrenzten Liebe den Menschen nicht zu dem von seiner Natur geforderten, sondern zu einem höheren, nicht durch die Kraft der Natur, sondern nur mit Hilfe der göttlichen Gnade erreichbaren Ziele erhoben hat.

Besteht so nach Kuhn die „übernatürliche" Erhebung nicht in einer Vervollkommnung der menschlichen Natur, durch eine gewisse Applikation der göttlichen, sondern in der Einflöfsung pneumatischer Gesinnung, und ist demgemäfs die Einwirkung der Gnade nicht eine physische (Mitteilung einer höheren die Seele dem Wesen Gottes verähnlichenden Seinsform), so leistet diese Einflöfsung vollkommeneren sittlichen Strebens in Systeme Kuhns gleichwohl dasselbe, was nach der Ansicht

der scholastischen Theologen der von Kuhn als „äufserlich“ und unmöglich hingestellte „physische“ Einflufs bewirkt, indem er die Teilnahme am eigenen göttlichen Geistesleben vermitteln soll; denn die höchste Blüte des sittlichen Lebens ist nach Kuhn eine göttliche Frucht, gleichwie und weil die tiefste Wurzel des Geistes eine göttliche ist. Mit andern Worten: bei Kuhn erscheint als Ergebnis der Entwicklung in der Seele bereits von Natur vorhandener göttlicher Lebenskeime das, was sonst die Theologen und wir dürfen sagen die göttliche Offenbarung selbst als freies Gnadengeschenk, als donum superadditum betrachten. Dafs diese Grundanschauung vom Übernatürlichen und seinem Verhältnisse zum Natürlichen, die eine theosophische ist, das Kuhnsche philosophisch-theologische System durchwaltet, ist leicht einzusehen, wenn man es nur versteht, die zerstreuten Lehren zusammenzufassen und in einem gemeinsamen Brennpunkt zu sammeln.

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER NEUEREN PHILOSOPHIE.

Von Dr. G. GRUPP.

c) Lotzes Metaphysik.

Die Metaphysik ist der schwächste Teil der Lotzeschen Philosophie, so anregend manche Untersuchung ist, und dies allein darum, weil Lotze ein lebendiger, klarer und sicherer Gottesbegriff abging. Auf der höchsten Höhe der Forschung überkam ihn eine idealisierende und pantheisierende Neigung, der Geist Fichtes und Hegels überwältigte ihn in der Person seines verehrten Lehrers Weifse. Während sein ganzes System, soweit wir es bisher kennen lernten, einem Pluralismus in Herbart-Leibnitzscher Form und einem ausgesprochenen Dualismus zwischen Geist und Materie huldigt, gerät er in den höchsten metaphysischen Fragen in ein monistisches Fahrwasser. Diesen Widerspruch ans Licht gezogen zu haben, ist besonders das Verdienst Ed. v. Hartmanns, dessen Führung wir hier folgen.

Die Schrift Hartmanns über Lotze[1] schliefst sich seinen andern Schriften an, in denen er zeitgenössische Philosophen behandelt, und berührt sich am nächsten mit seiner Abhandlung über Wundt in den Preufsischen Jahrbüchern 1889. Wundt und Lotze sind unter den modernsten Philosophen diejenigen, welche dem Philosophen des Unbewufsten (Hartmann) am meisten Konkurrenz machen und seiner Alleinherrschaft am meisten Abbruch thun. Nach ihrer Überwindung hofft H. noch gröfsere Siege zu feiern. Daraus erklärt es sich, dafs er nacheinander Lotze und Wundt behandelt und über beide nicht viel Gutes zu sagen weifs. Wir von unserem Standpunkt aus können dieser Auseinandersetzung mit Ruhe zusehen, und es ist uns am Sieg der einen oder andern Partei nicht allzuviel gelegen. Besonders Wundt steht uns nicht näher als Hartmann, und Lotze ist in seinen letzten Ansichten nicht viel empfehlenswerter als Hartmann. Daher verfolgen wir mit Interesse die scharfsinnigen Ausführungen Hartmanns über die Widersprüche Lotzes. Hartmanns klare Analyse der Lotzeschen Ansichten ist um so willkommener, als er in seiner so ganz verschiedenen Art der Darstellung jenen Ansichten eine eigentümlich scharfe Beleuchtung gibt. Es ist allen, die Lotze kennen, bekannt, wie schwer es ist, diesen beweglichen Geist zu fassen und ihm feste Resultate abzugewinnen. Man kann viel von Lotze lesen, ehe man weifs, was er eigentlich sagen will. Mit Recht sagt H. von ihm, es gebe bei ihm kein Ja, zu dem sich nicht irgendwo anders einmal ein Nein finde. Wenn daher ein so entschiedener und konsequenter, wenn auch nicht genug vorsichtiger und umsichtiger Denker, wie Hartmann, Lotze bestimmte Aussagen gleichsam abnötigt, so mag das, abgesehen von der kritischen Bedeutung, sogar zu unserer Kenntnis Lotzes beitragen. Freilich gerade diese Abnötigung wird am Ende zum Schaden Lotzes gereichen. Eine bestimmte Entscheidung in einer Richtung wird nicht seine ganze Ansicht darstellen, und wenn dann damit anders — oft entgegengesetzt — lautende Ansichten an andern Orten verglichen werden, wird man leicht Widersprüche entdecken. H. kehrt begreiflicher Weise diese Widersprüche mit Vergnügen hervor und wird dadurch doch oft ungerecht, so sehr der Schein für ihn spricht.

Schon die Entwicklung des Substantialitäts- und Kausalitätsbegriffes führt Lotze zu eigentümlichen Folgerungen und Widersprüchen.

Den gewöhnlichen Substantialitätsbegriff, der einen einheitlichen Grund mit vielen Kräften, Eigenschaften und Thätigkeiten zusammenreimen will, fand Herbart undenkbar. Ein unveränderliches einheitliches Wesen kann nicht veränderlichen Zuständen unterliegen und eines nicht vieles sein. Lotze hält nun dieser

[1] Lotzes Philosophie, Leipzig, Friedrich 1888.

Ansicht entgegen, dafs wir aus eigener Erfahrung ein Wesen mit veränderlichen Zuständen kennen, nämlich das eigene Ich mit seinen wechselnden Gefühlen und Vorstellungen. In ähnlicher Weise hätten wir nun nach Lotze bei allen übrigen, auch leblosen, Substanzen die Möglichkeit veränderlicher Zustände und Thätigkeiten zu verstehen. Diese Ähnlichkeit erstrecke sich nicht blofs auf die allgemeine Möglichkeit eines Zusammenseins von Einheit und Vielheit, sondern auch auf die Art und Weise, wie das Ding seine verschiedenen Zustände zusammenfafst, und verlange die Annahme einer Beseelung aller Substanzen (Monaden). Indem wir diesen Gedanken zurückweisen, können wir nur billigen, was gegen Herbart des weiteren ausgeführt wird. Um Einheit zu sein, brauche die Substanz nicht notwendig einfach zu sein, wie eine monoton sich selbst gleiche Qualität, die niemals selbst ein Reales, sondern nur Eigenschaft eines andern Realen sein könne. Ein Einfaches könne gar nicht Einheit in dem Sinne sein, dafs es das beharrliche Wesen eines Veränderlichen ausmache. In dem weitern Verlauf der Untersuchung verflüchtigt sich bei Lotze der Begriff einer zusammenfassenden und substantiellen Einheit zu einer blofsen Form. Es ist eine blofse Idee, in welcher der göttliche Geist die verschiedenen Zustände und wechselnden Momente zur Einheit eines scheinbaren Dinges verbindet, als Macht über die Zustände der Seele aber wird die Idee zum Gesetz. Die substanzielle Einheit verwandelt sich so zu „einem gegliederten Begriff, in welchem eine gesetzgebende Formel eine Vielheit verschiedener Bestimmungen zur Einheit zusammenfafst." Die Konsequenz dieser Anschauung wäre ein Idealismus im Sinne Malebranches und Hegels, welche alle Realität und Materialität in reine Gedanken auflöste. So weit geht aber Lotze nicht, er hält daran fest, dafs die Idee eines Dinges oder das Gesetz seines Verhaltens verwirklicht und auf irgend eine Weise „in die Form wirkungsfähiger Selbständigkeit versetzt werde," m. a. W., dafs zur essentia eines Dinges die existentia hinzutrete. Herbart nahm in ähnlicher Verlegenheit seine Zuflucht zu einer unbegreiflichen Setzung oder Position, wodurch die Idee zu einer Realität werde. Lotze glaubt aber, dafs nur der göttliche Wille dieses Wunder vollziehen könne, bemerkt jedoch gegenüber einer unzarten Zerpflückung des Wirklichen in essentia und existentia, die stetige Willensfunktion Gottes, welche die Realität (existentia) des Dinges ausmacht, und die intellektuelle Anschauungsfunktion, welche ihre Idee (essentia) ausmacht, seien unzertrennbar zusammengehörige Seiten der einheitlichen Thätigkeit Gottes.

Wie diese Ausdrücke zeigen, sind die Dinge nicht etwa zu Produkten göttlicher Thätigkeit, sondern zum unmittelbaren Ausdruck dieser Thätigkeit selbst, welche stetig fortdauert, herabgesunken. An andern Stellen freilich läfst Lotze die Dinge Gott gegenüber selbständig sein, sie lösen sich gleichsam vom Urgrund ab und geraten aufser Gott. Ja er läfst die Dinge um so realer sein, je mehr sie für sich sind, am allerrealsten wäre dann der bewufste Geist, welcher im höchsten Grade für sich und niemals Mittel, sondern immer Selbstzweck ist.

Einen ähnlichen Widerspruch bietet die Erklärung der Kausalität. Das eine Mal erklärt Lotze die Wechselwirkung sich fernstehender Atome durch die verbindende Einheit Gottes, die Wechselwirkung würde auf dem Zusammenhang zwischen zwei Aktionen Gottes, deren Ausdruck die Atome wären, beruhen, ein andermal schreibt er den Atomen ein Wissen um ihr gegenseitiges Verhalten und dementsprechendes zweckmäfsiges Wirken zu. Auf eine von diesen beiden Arten glaubt Lotze allein das Kausalitätsproblem zu lösen.

Lotze geht nämlich von der bekannten Ansicht aus, dafs alle Wirkung auf Fernwirkung hinauslaufe.

„Die Bewegungsübertragung durch Stofs — so interpretiert Hartmann den Gedanken Lotzes — scheint uns durch die sinnliche Erfahrung ganz vertraut; das Nachdenken zeigt aber, dafs ohne die Dazwischenkunft abstofsender Kräfte gar kein verständlicher Grund für die Übertragung der Bewegung von einem Körper auf den andern anzugeben ist und der Vorgang logisch unbegreiflich bliebe. Eine anziehende oder abstofsende Kraftäufserung wiederum kann nur stattfinden zwischen zwei von einander räumlich getrennten Punkten, während sie bei zwei sich berührenden, d. h. ineinanderfallenden mathematischen Punkten jede Möglichkeit, sich zu entfalten, einbüfst. Zwei ausgedehnte Körper, die einander berühren, können also nicht in den sich deckenden Berührungspunkten, sondern nur in den sich nicht berührenden materiellen Elementen anziehende oder abstofsende Wirkungen entfalten."

Dies angenommen fragt es sich, wie kann eine Kraft sich von dem einen Ding oder Atom ablösen und einem andern Ding zufallen und wie ist es möglich, dafs bei der Zustandsänderung α des Atoms a eine Zustandsänderung β des fernstehenden Atoms b eintritt. Auf letztere noch schwierigere Formulierung läuft die erstere hinaus, wenn man folgendes bedenkt. Eine Kraft ist niemals ablösbar, wie ein Ding, wie ein Produkt oder eine Hülle, in dieser Hinsicht ist sie vielmehr wie eine Eigenschaft des Dinges, von welchem der Satz gilt: attributa non separantur a substantiis, sie ist ein Vermögen, das wie ein

Zustand an dem Ding haftet und niemals verselbständigt werden kann. Gesetzt aber auch, die Kräfte lassen sich verselbständigen, sie lassen sich übertragen, so entstände die Frage, wie könnte die Kraft den Weg finden, der von einem Atom zum andern führt, und wie findet sie Einlafs bei dem zweiten Atom?

Alle diese Schwierigkeiten vermag Lotze nur zu lösen, indem er den Atomen ähnlich wie Leibnitz eine mehr oder weniger dumpfe Empfindung beilegt, vermöge deren sie auch ferne Vorgänge wahrnehmen und darnach ihr Verhalten einrichten. Ja selbst diese Annahme genügt ihm nicht völlig, er hält noch eine Vermittlung durch den Urgrund alles Seins, das absolute Subjekt für nötig.

Wir können uns mit diesem Lösungsversuch nicht zufrieden geben, sondern glauben, es genüge die Annahme eines materiellen, aber imponderabeln alles durchdringenden „Äthers“, um die Wechselwirkung auch entlegener Dinge zu erklären. Wie die neuere Physik annimmt, durchdringt der Äther alle Dinge und ist vor allem der Träger der Lichterscheinungen, aber auch als Vermittler der gegenseitigen Anziehung und Abstofsung wird er vielfach zu Hilfe genommen. Wir möchten nun dessen Bedeutung noch erweitern und ihn zum Vermittler aller Wechselwirkungen überhaupt machen, so verschieden sie sind. Der Äther pflanzt die im Innern eines Dinges entstandene Veränderung durch eine Erschütterung fort, die wahrscheinlich im umgekehrten Quadrat der Entfernung abnimmt, wie das Licht. Die Verschiedenartigkeit der Veränderungen und Wirkungen wird durch leise Modifikationen dieser Erschütterung ausgedrückt. Man könnte dies vielleicht für unmöglich halten, allein man erinnere sich, auf welch einfache Weise die Natur die Bewegung des Äthers, der Luft und der sich berührenden Molekule zu verändern braucht, um so verschiedenartige Farben und Töne, Wärme- und Elektrizitätserscheinungen hervorzurufen, wie sie uns bekannt sind. Eine Fernwirkung im Sinne Lotzes aber ist schon deshalb auszuschliefsen, weil auch die menschliche Seele, so hoch organisiert sie ist, Fernwirkungen im gemeinten Sinne weder erleidet noch ausübt, sondern für alle Wahrnehmungen und Empfindungen der Vermittlung durch sinnliche Mittel bedarf.

Die von uns vorgeschlagene Lösung des Kausalitätsproblems würde auch die Versöhnung des frühern Dynamismus mit dem heute allein herrschenden Atomismus herbeiführen und zur Erkenntnis führen, dafs eine Zerpflückung des Naturganzen in eine

diskontinuierliche Atomenwelt und die Isolierung der Atome ebenso unrichtig ist, wie die Verschmelzung aller Unterschiede in einem Kräftecontinuum. Man soll die Welt nicht in lauter Stäubchen zerreiben und nicht zu einem Klumpen zusammenballen wollen, und weder die Analogie eines Sternenheers noch eines unterschiedslosen Meeres genügt, das Welträtsel zu lösen. Beides mufs vielmehr beisammen sein, eine kontinuierliche Einheit und eine diskrete Vielheit, um den Zusammenhang und die Wechselwirkung ebenso zu erklären, wie den Unterschied und die Selbständigkeit der Dinge. Doch kehren wir zu Lotze zurück!

Noch unannehmbarer als Lotzes Lösung des Substanz- und Kausalitätsbegriffes, ist seine Behandlung des Raumes und der Zeit. Aufserhalb unseres Bewufstseins gibt es nach Lotze nicht nur keinen Raum in unserm Sinne, sondern auch nicht einmal etwas Ähnliches oder Homologes. Die Dinge sind raumlos und ihre gegenseitigen Beziehungen vollziehen sich ohne Raum. Nur wir sind es, welche diese raumlosen Beziehungen in die Sprache unserer Raumvorstellung übersetzen. Die Atome sind übersinnliche Wesen, welche mehr oder weniger erregbar sind, intensive Wirkungen setzen und in engeren oder weiteren Beziehungen und Verwandtschaftsgraden stehen und darnach allein richtet sich unsere Raumanschauung und versinnlicht die Beziehungen der Atome in einem Neben- oder Hintereinander derselben.

Ähnliche Vorstellungen schweben Lotze auch bei der Analyse des Zeitbegriffes vor, auch hier müht er sich mit der Vorstellung einer zeitlosen Entwicklung des Inhalts eines Atoms oder Wesens ab. Seine Entscheidung streift hart an der Ansicht vorbei, dafs es rein logische, beziehungsweise kausale Abhängigkeits- und Zusammenhangsverhältnisse sind, welche wir in die Anschauungsform der Zeit übersetzen. Wenn er dennoch nicht bei dieser Ansicht stehen bleibt und das logische Verhältnis von Grund und Folge von dem realen Verhältnis der Ursache zu ihrer Wirkung unterscheidet, so geschieht es nur mit einer gewissen Resignation und Unbefriedigtheit und in seiner Religionsphilosophie kehrt er aufs neue zu dem fallengelassenen Gedanken zurück.

7. *Der Positivismus.*

Der von England aus bei uns importierte Positivismus ist ein eigentümlich skeptisch modifizierter Empirismus. Die mittelbare oder unmittelbare Erfahrung und die durch die Erfahrung gebotenen aber innerhalb ihres Bereiches fallenden Folgerungen, lehrt dieses System, sind das allein Gewisse; unsicher aber und

ungewifs ist alles Transcendente und zwar nicht nur alles Transcendente im theologischen, sondern auch im metaphysischen Sinne, kein Schlufs vermag hier eine Brücke vom Positiven zum Hyperempirischen zu schlagen und auf diesem Gebiete ist die Skepsis unbedingt in ihrem Recht.

Der frühere Empirismus hat immer noch etwas Transcendentes und Metaphysisches anerkannt, nur Hume hat ganz die Konsequenzen des modernen Positivismus gezogen und alle metaphysischen Begriffe, wie Substanz und Kausalität, verworfen. Nicht nur das Innere der Dinge ist unerkennbar, sondern ihr Ansich überhaupt, ihre Realität, ihr Sein und Wirken, weil es weder der mittelbaren noch der unmittelbaren Erfahrung (dem Experiment) zugänglich ist. Die Wissenschaft hat es nur mit Erscheinungen zu thun und soll diese rationell bearbeiten. Die Naturgesetze sind nur Gesetze der Erscheinungen, aber sie sind deswegen um nichts unsicherer, als wenn sie als Gesetze der Dinge selbst ausgegeben würden. Die Metaphysik, welche sich erdreistet, das Innere der Dinge zu erforschen und Begriffe wie Substanz, Kraft, Wirkung und Bewegung analysieren will, ist auf Vermutungen und Phantasieen angewiesen, und der eine Metaphysiker widerspricht daher dem andern. Sobald man sich aber mit dem allein Sichern und Positiven begnügt, wie die Astronomen, Physiker und Biologen, ist eine allgemein gültige widerspruchsfreie Wahrheit zu erreichen. Die Metaphysik ist unfruchtbar; erfolg- und ergebnisreich ist allein die positive Forschung.

Es braucht kaum bemerkt zu werden, dafs mit Aufgabe der Metaphysik der Philosophie eigentlich der Boden entzogen wird, denn in der Metaphysik gipfelt ihr Bestreben, und wer die Metaphysik verwirft, der verstümmelt auch die Ethik und Psychologie, ja auch die Logik, so sehr sich die Positivisten um die Logik anzunehmen scheinen. Sie haben sich ja in der That schlechte Verdienste um die Logik erworben. Nicht blofs haben sie alle deduktiven Elemente aus ihr beseitigt, sondern auch die Tragweite des Schlusses geschmälert. Der von mir Kausalschlufs genannten Art des Syllogismus[1] können sie keine weitgehende Bedeutung zuteilen, da es sonst möglich würde, auf etwas Metaphysisches oder Transcendentes zu kommen.

Trotz ihres Namens haben die Positivisten sich bisher nur im Negativen stark gezeigt, sie waren reich an skeptischen Be-

[1] Vgl. meinen Aufsatz: „Die logischen Gänge des Denkens“ im Phil. Jahrb. IV, 271 ff.

denken, an zerstörenden Gedanken, aber arm und schwach im Aufbauen, und ihr Ansehen und ihren Einfluſs verdanken sie nur der geneigten Stimmung, die sie in unserem naturforschenden und oberflächlichen Zeitalter bei den Vertretern der sogenannten exakten Wissenschaften fanden. Die Positivisten geben den stille gehegten Gedanken der experimentierenden, zählenden, sammelnden und registrierenden Gelehrten Ausdruck und scheinbare Begründung, die um so willkommener war, als sie von philosophischer Seite selbst auszugehen schien. Wie oft haben wir schon von Leuten, die von Positivismus so wenig wuſsten wie von Empirismus, hören müssen, was hat euer Philosophieren für einen Wert? Ihr bringt es doch zu keinem Resultat und werdet das Welträtsel doch nie lösen! Die Ursache solcher Ausrufe liegt aber nicht, wie man glauben könnte, nur in der Wertlosigkeit der Wissenschaft, sondern in dem Unvermögen, ihr zu folgen. Es ärgert manchen, daſs andere mehr wissen wollen, als sie, daſs sie tiefer eingehen und sich höher erheben. Ein längeres Verweilen auf abstrakter Höhe ist vielen zu beschwerlich, es ist ihnen nicht möglich, sich von der nächsten Wirklichkeit zu emanzipieren und sich nach innen zu wenden. Zu dieser Gattung Menschen gehören leider auch viele Gelehrte mit Seciermesser und Aktenbündeln, deren Verdienste wir sonst gern anerkennen. Ihre „exakten“ Forschungen haben ja gewiſs ihren Wert, und die Philosophen sind weit entfernt, diesen Wert bestreiten zu wollen, allein sie sollen auch ihrerseits anerkennen, daſs es etwas anderes ist, zu sammeln, zu registrieren und zu vergleichen, und etwas anderes zu denken und auf den Höhen der Spekulation zu wandeln. Nicht jeder hat Neigung und Fähigkeit, sich in Folianten zu begraben und Notizen zu sammeln, wie nicht jeder für die Reflexion und Spekulation geschaffen ist. Diese Thatsache sollte man namentlich auf der „positiven“ Seite anerkennen und nicht ohne weiteres alles als Hirngespinst und vage Vermutung unbesehen verwerfen, was die Philosophie in Jahrhunderte langer Arbeit zu Tage gefördert hat. Leider war es zum Teil die unheilvolle Entwicklung der modernen Philosophie, welche diese Miſsachtung verschuldet hat. Bei Hegel und Konsorten vermochten freilich die Vertreter exakter Forschung keine ehrliche Wissenschaft zu entdecken. Sie fanden bei den „Positiven“ ihre Männer, hier fanden sie alle ihre Voraussetzungen und stillen Gedanken verfochten. War doch der Vater der Positiven, A. Comte, allein selbständig und originell auf jenen positiven Gebieten, welche jetzt als alleinige Domäne echter Wissenschaft erklärt werden. Im Gebiete der Philosophie

war Comte, wenigstens wie unser Gewährsmann Gruber[1] die Sache darstellt, blofser Dilettant, ohne Tiefe und Schärfe des Gedankens, wie er denn auch den Gemeinsinn allein anwendet und anerkennt. Seine Gedanken über Philosophie sind so platt und alltäglich, dazu in einer so schlechten, unfranzösichen und eleganzlosen Sprache niedergelegt, dafs es nur Engländern einfallen konnte, in ihm eine philosophische Gröfse zu finden. Dagegen entwickelt er über Physik, Chemie und Biologie einerseits und über die geschichtliche Entwicklung andererseits anregende Gedanken. Man sieht, dafs er hier eher zu Hause ist, als in der Philosophie.

Die Mathematik ist nach Comte die Grundwissenschaft sowohl hinsichtlich der Methode als hinsichtlich ihres Gegenstandes, sie ist die Grundquelle aller Positivität. Auf die Mathematik lassen sich alle Erscheinungen zurückführen, sei es, dafs man ihre statische und dynamische oder auch ihre qualitative Seite ins Auge fafst. In der That ist die Astronomie in ihrer durch Kepler und Galilei begründeten Form nur eine angewandte Mathematik, und ebenso hat die Physik ihre höchsten Triumphe in der mathematischen Berechnung der ihr angehörigen Phänomene gefeiert. Alle Qualitäten, wie kalt, schwer, farbig, werden in Bewegungsverhältnisse aufgelöst, und die Bewegung selbst erschliefst sich in der Mechanik mathematischer Betrachtung. Doch entspricht die Physik nicht in demselben Grade wie die Astronomie dem positiven Ideale mathematischer Wissenschaftlichkeit, sie enthält noch viel zu viel irrationale Momente, störende Faktoren, wie Reibung, Widerstand des Mittels u. s. f. Die Astronomie steht logisch und sachlich der Mathematik am nächsten, sie ist bis jetzt allein vollständig positiv geworden und bedarf am wenigsten teleologischer und metaphysischer Voraussetzungen. Die Physik verleiht dagegen dem Menschen Kräfte, welche ihm Wunder entbehrlich machen. Sie hat auch vor der Astronomie eine Methode voraus, nämlich die Experimentation. Diese Methode, „dieser Teil der universalen Logik“ hat in der Physik ihr eigentliches Gebiet. Sobald in der Physik das Gebiet des Experimentes überschritten wird

[1] Aug. Comte, der Begründer des Positivismus v. Herm. Gruber, S. J., Freiburg, Breisgau 1889. Der Referent hat einigemal versucht, in die eigenen Worte Comtes einzudringen, wurde aber durch die unglaubliche Weitschweifigkeit und ungeniefsbare Form dieses Philosophen immer wieder abgeschreckt. Um so gröfseren Anspruch auf unsern Dank hat Gruber, der die Comteschen Werke wacker durchforscht hat und ihre Quintessenz in übersichtlicher und klarer Form bietet.

und die tiefere Frage nach dem Woher gestellt wird, mufs sie sich in unkontrolierbare Hypothesen einlassen, deren Wert zweifelhaft ist (z. B. die Äthertheorie).

An die Physik schliefst sich nach Comte die Chemie und Biologie an, und zwar unmittelbar, ohne dafs ein vorgeblicher Unterschied zwischen anorganischen und organischen Stoffen eine Kluft in der Entwicklung der Wissenschaft bilden würde. Es gibt keinen Widerstreit zwischen der lebenden und leblosen Natur, vielmehr besteht das Leben in der harmonischen Wechselbeziehung zwischen lebendem Wesen und umgebendem Mittel, welches den ununterbrochenen innern Prozefs der Neubildung und Zersetzung ermöglicht. Auch zwischen Tier und Mensch besteht kein Unterschied. Die Seelenvermögen sind im Gehirn begründet. Der menschliche Verstand ist ganz durch die affektiven Triebe bestimmt oder wie schon Condorcet sagte, ganz vom Willen oder Instinkt abhängig. Ein andermal drückt Comte den gleichen Gedanken so aus: „Die Vernunft ist nichts anderes als ein veränderlicher Instinkt", und folgert durch Umstellung: „Der Instinkt ist nichts anderes als die fixierte Vernunft."

In die Geschichtsphilosophie warf Comte den ganz orginellen, wenn auch einseitig übertriebenen Gedanken hinein, die ganze geschichtliche Entwicklung lasse sich in ein theologisches, metaphysiches und positives Stadium zerlegen. Die theologische Weltansicht sei für den Anfang der Kultur notwendig gewesen, weil sie allein der Menschheit den nötigen Impuls und die nötige Gemeinschaft zu kultureller Arbeit gegeben habe, und sie lasse sich selbst wieder in drei Hauptformen unterscheiden. Die erste Form bilde der Fetischismus mit seiner pantheistischen Allbeseelung, die zweite der Polytheismus. Der Polytheismus habe sich der Wissenschaft und Kunst sehr förderlich erwiesen, jener indem seine abergläubischen Beobachtungen den Geist der Beobachtung überhaupt erweckten, und dieser indem er mit seiner Götterwelt die Phantasie erfüllte. Charakteristisch für den Polytheismus sei die Sklaverei und die Vermischung der geistlichen und weltlichen Gewalt. Erst die dritte Hauptform des theologischen Stadiums, der Monotheismus, habe die geistliche und weltliche Gewalt getrennt und die Sklaven emancipiert. In seiner eigentümlichen Art komme der Monotheismus am reinsten zum Ausdruck im römischen Katholizismus, dessen moralischer und intellektueller Wirksamkeit er alle Anerkennung zollt. Das metaphysische Stadium wird eingeleitet durch die mittelalterlichen Scholastiker und Rechtsgelehrten und kam in der Reformation zum Durchbruch. Das eigentliche Princip der

Reformation ist die Freiheit der Forschung und die moralische Freiheit: „Als die Macht der religiösen Überzeugungen zu schwach geworden war, die Leidenschaften zu bändigen, hat die Reformation, sagt Comte, das erlösende Wort gesprochen“. Die gerade Fortsetzung der Reformation bildet der Deismus, die Aufklärung und die Revolution. Daneben entwickelt sich bereits das positive System, dessen Grundlage Comte bis zum mittelalterlichen Aufschwung der Industrie zurückverfolgt.[1] Doch hat es seine eigentliche Entfaltung erst mit Beginn der neuen Zeit, mit Ausbildung des Post-, Kolonial- und Bankwesens erhalten. An die veränderten Wirtschaftverhältnisse schliefst sich eine Umgestaltung der Weltanschauung an, die jedoch erst im Werden begriffen ist. Zu seiner vollständigen Durchführung bedarf das positive System einer hierarchischen Organisation, deren Grundzüge Comte im Anschlufs an kirchliche und St. Simonistische Ideen entwirft. Ich enthalte mich einer Kritik dieser geschichtsphilosophischen Konstruktion, da aus meinem eben citirten Werke „System und Geschichte der Kultur“ zur Genüge erhellt, wie weit ich sie für richtig halten kann (siehe I, 73, 131, 164; II, 96, 118, 345, 438, 494).

Das Hauptwerk Comtes, in dem er diese Lehre entwickelt: Cours de philosophie positive war 1835—1841 in 6 Bänden erschienen und fand nur sehr langsam Beachtung. Nach 1841 fällt ein gewisser Umschwung in Comtes Geistesleben, leider eine Wendung zum Schlimmern. Von seiner Frau getrennt liefs er sich in den Verkehr mit einer gewissen Clotilde de Vaux ein, die auf ihn einen bezaubernden Eindruck machte und der er nach ihrem Tod als seiner „heiligen Gefährtin“, seinem „Engel“ eine schwärmerische Verehrung zollte, obwohl ihre Verbindung nur ein Jahr gedauert hatte. Er bildete einen förmlichen Gottesdienst mit asketischen und liturgischen Formen aus. Clotilde wird in seiner Phantasie zum Ausdruck und Symbol seines Menschheitsideales. Die Menschheit nämlich, nicht Gott soll nach C. in Zukunft den Mittelpunkt der religiösen Gefühle bilden, und die Religion ist nichts anders als die durch Liebe und Glaube bewirkte Einheit der Menschen. Die Menschheit ist das grofse Wesen, dem alles unterthan ist, die Erde (der grofse Fetisch) und der Weltenraum (das grofse Mittel). Doch wird ihr nur die öffentliche Verehrung in den Kirchen unmittelbar gewidmet, der persönliche Kult mufs sich auf das Weib

[1] Mit Recht preist Comte das Mittelalter wegen seiner Verdienste um Industrie und Handel, vgl. Belege in meinem „System und Geschichte der Kultur“ II, 31, 33, 35, I, 71.

beziehen, „in welchem die Sympathie, die Quelle aller Einheit, vorherrscht. Dasselbe ist die beste Personifikation des Grofsen Wesens.“ Unter den verschiedenen weiblichen Typen ist für jeden die Mutter, die Gattin und Tochter diejenige, durch deren Kult das Gefühl der Ehrfurcht für die Menschheit genährt werden soll. Die nähere Art und Weise des positiven Kultus besteht in einer ekelhaften, oft an Wahnwitz grenzenden Nachäffung des christlichen Kultus. Wenn schon seine Anhänger ob solcher Auschreitungen einer überreizten Phantasie an dem Verstande ihres Meisters zu zweifeln anfingen, so fällt uns die starke Dosis Wahn- und Blödsinn noch mehr auf, die er seinem Systeme zuletzt beifügte.

Eine eigentliche Bedeutung erhielt Comtes System erst durch die begeisterte Zustimmung Stuart Mills. Mill war ein klarer, scharfsinniger Denker, dem nur die schöpferische Orginalität und der Tiefsinn gebrach. Das Werk Comtes kam ihm gerade recht zum Abschlufs und zur Ergänzung seines echt englischen empirischen Denkens. Haben doch die Engländer von jeher einem verständigen Empirismus gehuldigt, ohne deswegen von allen Phantastereien frei zu bleiben. Im Frauenkultus war z. B. Mill kein geringerer Schwärmer als Comte und hat durchaus unpraktische Vorschläge zur Frauenemanicipation gemacht.

In die Fufstapfen Mills trat Herbert Spencer, über dessen Philosophie uns zwei prächtige Schriften vorliegen, nämlich „die Grundlage der Spencerschen Philosophie von Gaquoin“ und „Spencers Ansicht über das Verhältnis der Religion zur Wissenschaft von Gideon Spicker.“ Beide Schriften sind ebenso treu und gewissenhaft in Darlegung der fraglichen Lehre, als scharfsinnig und gerecht in der Kritik, und wir können beiden Verfassern in allem, was Spencer betrifft, beistimmen, wiewohl wir die idealistischen Voraussetzungen des einen und die pantheistisch-spinozistische Anschauung des andern nicht teilen.

Das „System der Philosophie“ H. Spencers hat zwei Abteilungen, das Unerkennbare und das Erkennbare. Zum Unerkennbaren rechnet er alles Metaphysische und zum Erkennbaren das gesamte Gebiet des innern und äufsern Sinnes oder, wie er es nennt, das der schwachen und das der lebhaften Kundgebungen oder der objektiven und subjektiven Welt, des Ich und Nichtich, so weit es sich innerhalb unseres Bewufstseins darlegt. Denn was aufserhalb des Bewufstsein liegt, das Ding an sich, ist unerkennbar. Darin stimmt Spencer mit Kant überein, welchen Comte nicht berücksichtigt hatte.

Mit Scharfsinn weist Spencer die Widersprüche der Metaphysiker und der metaphysischen Begriffe nach, des Raumes z. B., der von den einen als rein apriorisch, von den andern als dinghaft aufgefafst wird, ferner im Begriff der Wirkung (siehe oben S. 434). Das Verhältnis der Bewegung zur Ruhe ist zweideutig, die wahrgenommene Bewegung ist nie die absolute, sondern eine relative und der Übergang von der Bewegung zur Ruhe ist unbegreiflich. Unser ganzes Erkennen läuft nach Sp. auf ein blofses Klassificieren hinaus, ein Verbinden des Gleichen und Unterscheiden des Ungleichen, auf die Anpassung innerer Beziehungen zu äufseren Beziehungen des Neben- und Nacheinander (Koexistenz und Folge), m. a. W. unser Erkennen ist relativ.

Eben so widerspruchsvoll seien die Ansichten über die Entstehung der Welt. Die einen sagen, sie sei selbstexistent (Materialisten) oder selbst erschaffen (Pantheisten) oder von einem äufseren Urheber erschaffen (Theisten). Sowohl in Bezug auf die Materialisten als Theisten bestreitet nun Spencer, dafs eine Selbstexistenz denkbar sei. Man müfste annehmen, diese Existenz hätte keinen Anfang genommen und schliefse eine unendliche Vergangenheit ein. Eine unendliche Vergangenheit aber sei unvorstellbar. Das Selbstexistierende könne nicht begrenzt und daher weder a) verursacht oder bedingt noch b) selbst Ursache sein. Nehme man aber etwas Unverursachtes an, so habe man die Hypothese von der Verursachung fallen gelassen und dem Ursache um Ursache verlangenden Kausalitätsdrang der Vernunft widersprochen, die Kausalreihe werde abgeschnitten. Das Unbegrenzte und Unbedingte könne auch b) nicht Ursache eines andern sein, denn es verlange ein Sein aufserhalb aller Beziehung, eine Ursache aber bestehe nur in ihrer Beziehung zu ihrer Wirkung. Dazu komme, dafs beim Absoluten das Stehen aufserhalb aller Beziehung und das Treten in Beziehung oder die Periode vor der Weltschöpfung und der Beginn der Weltschöpfung auseinander gedacht werden müsse. Allein im Unendlichen könne keine solche Veränderung eintreten, es könne nicht von einem unvollkommenen Zustand (dem der Ruhe) zu einem vollkommeneren (dem der Thätigkeit) übergehen, und die Einheit des Absoluten wäre jedenfalls durchbrochen. Endlich dürfe das Unendliche nicht notwendige Ursache des Erschaffenen sein, weil es sonst bedingt wäre, sondern die Verursachung müsse eine freiwillige sein. Freier Wille finde sich nur in einem bewufsten Wesen, Bewufstsein aber setze die

Unterscheidung von Subjekt und Objekt voraus, was beim Absoluten undenkbar sei.

Mit Recht tadelt Spicker H. Spencer, er trage in das Absolute einen empirischen Zeitbegriff hinein; fügen wir bei: auch einen empirischen Kausalitätsbegriff. Das Ewige übersteigt allerdings unsern Verstand und läfst sich durch unsere Zeitvorstellung nicht ausfüllen und erklären, allein die Logik fordert einmal diesen Begriff, wie den des Unbedingten überhaupt. Das Unbedingte hat sich in der Schöpfung nicht verändert, von Ewigkeit her stand sie im Geiste Gottes fest, und Gott verendlicht sich durch Inbeziehungtreten mit dem Endlichen so wenig, als wir uns durch Leitung der Tiere vertieren. Gott ist keine starre Substanz, welche absolut einfach sein müfste, um ihre Einheit zu bewahren (siehe S. 433), in ihm ist Bewufstsein, weil er stets im Sohne die Welt der Ideen betrachtet. Auf einem andern Punkt ist die Kritik Spencers glücklich, und Spicker unglücklich in ihrer Abwehr. Ein Selbsterschaffen oder Selbstentwickeln im pantheistischen Sinne ist in der That, wie Spencer sagt, undenkbar und unlogisch, nur hatte Spencer am wenigsten die Berechtigung, den Begriff solcher Evolution zu verwerfen, da er ihn selbst in seiner Naturphilosophie und Sociologie bis zum Übermafs mifsbraucht und die gesamte Welt der Natur und des Geistes aus unbestimmten Keimen sich entwickeln läfst, ohne eine höhere Kraft zu gebrauchen. Aus sich kann die Potenz sich nicht zum Aktus entwickeln und Spicker beruft sich umsonst auf Aristoteles, um ihre Denkbarkeit beim achtlosen naiven Leser einzuschmuggeln. Ein Übergang von Potenz zum Aktus setzt immer eine bewegende Ursache voraus, und diese hat Aristoteles überall, beim Universum, wie beim Organismus, anzubringen gewufst. Eine Universalpotenz, den schlafenden unbewufsten oder halbbewufsten Gott der Pantheisten, der im Menschen endlich vom Schlafe auferstand, kennt Aristoteles nicht — übrigens auch Spickers Meister Spinoza nicht — und er bedarf auch nicht des Ungedankens einer Sichselbstübersetzung von der Potenz zum Aktus. Dieser Ungedanke wird dadurch um nichts verständlicher, dafs Spicker auf den menschlichen Geist hinweist, welcher rein aus sich es zu solch erhabenen Werken bringt, wie die Dichtungen eines Goethe oder die Malereien eines Rafael sind. Spicker vergifst, dafs der menschliche Geist auch nach Spinoza von Gott stammt, dafs er Jahrhunderte lang Zeit hatte, die Natur und den Menschen zu erforschen, deren Geheimnisse zu belauschen, dafs überdem jeder Dichter und Künstler sich an den

Arbeiten seiner Vorgänger schulen konnte und dieses ein Wunder wäre, wenn der mit diesen Anregungen geschwängerte gottgegebene Geist es nicht zu selbständigen und ausgebildeten Werken gebracht hätte.[1]

Im übrigen hätte sich Spicker nicht einmal um diese chimärische Selbstentwicklung zu bemühen brauchen, scheint doch sein Pantheismus nicht der gleichen Art, wie der Hegels oder Hartmanns zu sein, die sich lächerlicher Mittel bedienen, um etwas aus Nichts entstehen zu lassen.[2] Er scheint vielmehr im Sinne Spinozas das materielle Sein als ein ewiges Attribut oder eine Eigenschaft der einen Allsubstanz zu fassen und ignoriert S. 23 sogar die idealistische Auffassungsweise der Materie, wie wir sie in diesem Jahrbuche V, S. 216 f. dargelegt haben. Wir sind aber trotz Spinoza und Hegel der Ansicht, dafs sich die Welt nur durch Schöpfung erklären lasse, und werden darin nicht beirrt durch Spickers Behauptung, die christliche Schöpfungslehre sei keine philosophische, sondern eine religiöse Betrachtungsweise, eine Behauptung, die um so auffallender ist, als Spicker unmittelbar zuvor den Begriff einer Schöpfung aus nichts gegen Spencers Angriffe in Schutz genommen hat.

Wenn von Spencer alles Metaphysische als unerkennbar bezeichnet wurde, so ist er doch nicht gewillt das Unerkennbare als nicht seiend oder als reines Nichts zu betrachten. Die dem Nichtich angehörenden Erscheinungen oder die starken Kundgebungen weisen nach ihm auf eine aufserhalb unseres Bewufstseins liegende Realität hin, wie die Begriffe des Raumes, der Bewegung und Kraft. Es liegt den äufsern Erscheinungen wie den Begriffen, mit denen wir sie bearbeiten (Raum, Bewegung etc.) das Ding an sich zu Grunde, und zwar ist das Ding an sich die Ursache und das phänomenale Sein die Wirkung. Das Ding an sich sucht Spencer des näheren als Kraft zu bestimmen und entwickelt aus ihr den Begriff des Stoffes und der Bewegung als ihre Kundgebungen, des Raumes und der Zeit als die Bedingungen, in welchen sich die Kraft kund gibt. Die Kraft selbst aber ist und bleibt eine unbekannte Gröfse, weil sie sich mit keiner bekannten Gröfse messen läfst. Diese unbekannte Kraft nun wird von Spencer mit dem Schlufs-

[1] Vgl. über dieses Problem mehr in meinem „Systeme und Geschichte der Kultur" I, 150 ff. (Geschichtliches Substanz- und Kausalitätsgesetz) und I, 61 ff.

[2] S. Jahrbuch V, 218, wo ich die betreffende Stelle Spencers nach Spicker citierte.

punkt einer logischen Betrachtung verknüpft, welche darin besteht, daſs das oben charakterisierte relative Wissen und Erkennen durch ein Absolutes ergänzt werden müsse, um nicht illusorisch zu werden und zuletzt mit diesem Absoluten in eins gesetzt. Das Absolute sei aber, meint Spencer, nur ein Postulat unseres relativen Denkens und als absolut mit unsern relativen Begriffen nicht zu fassen oder es sei unerkennbar, man könne gar nichts über dasselbe aussagen als daſs es sei, namentlich müsse der Gedanke an eine Persönlichkeit des Absoluten fern bleiben.

Noch von einem andern Gesichtspunkt aus gelangt Spencer zu demselben Resultat. Eine Vergleichung aller Religionen lehre, meint er, den gemeinsamen Zug, daſs ihnen die Welt ein Rätsel ist und daſs sie hinter den Erscheinungen als ihre Ursache eine unerforschliche geheimnisvolle Macht voraussetzen. Die Formen und Vorstellungen, in denen die Religionen diese Macht zu fassen suchten, seien aber alle vergänglich und veränderlich gewesen. So gut wie die alte Mythologie stellen die christlichen Dogmen Versuche dar, das Unendliche und Unaussprechliche dem Geiste zugänglich zu machen, was im Grunde unmöglich sei, alle Formulierungen haben daher im Fortschritte der Zeit anderen Formulierungen weichen müssen, während der unvergängliche köstliche Kern, der durch alle Formen sich hindurchziehende Gehalt alle Wandlungen des Bewuſstseins und Zeitgeistes überdauert habe. Jetzt sei endlich die Zeit gekommen, wo man alle diese Versuche als nutzlos aufgeben und eine bessere Sonderung vom Glauben und Wissen eintreten lassen könne als in der Vorzeit. Alles Dogmatisieren sei ein Hineinpfuschen der Wissenschaft in die Religion. Wenn sich die Wissenschaft ganz auf ihr Gebiet beschränke und je mehr sie hier Fortschritte mache, desto gröſser werde das Gebiet des Unkennbaren und damit der religiösen Gefühle. Die Wissenschaft sei eine Kugel: je mehr sie wachse, desto mehr nehme auch der sie umgebende und von ihr ausgeschlossene Raum — das Unerkennbare — zu.

Spicker geht mit Spencer bis zu dem Punkte, wo er alle Formulierungen der religiösen Gefühle verwirft, er stellt sich zu Spencer, wie Kaftan zu Dreyer[1] und glaubt an die Möglichkeit neuer Formulierungen. Ohne uns über diese Meinungs-

[1] Vgl. die ausgezeichneten Abhandlungen Langhorsts über „Undogmatisches Christentum" und „Kaftans neues Dogma" in den Stimmen aus M.-Laach 1890,91, dazu s. m. „System und Geschichte der Kultur" (II, 498 ff.)

verschiedenheit und Meinungsgleichheit länger aufzuhalten, gehen wir zu den Schlufsbemerkungen Spickers über, welche auch diejenigen Gaquoins sind; beide betonen den Widerspruch, in den sich Spencer selbst versetzt, wenn er von dem gegebenen Bewufstseinsphänomen auf ein Unerkennbares schliefst, das aus einem negativen unmerklich zu einem positiven Begriffe wird. Obwohl er nichts von ihm zu wissen vorgiebt, mufs er unwillkürlich mehreres von ihm aussagen: nämlich dafs das Unerkennbare absolut und Ursache der Erscheinungswelt ist. Wenn es aber Ursache der Erscheinungswelt ist, so mufs sich aus dieser Welt noch mehr schliefsen lassen nach dem Grundsatz causa aequat effectum. Ja man kann noch weiter gehen, da Spencer so unvorsichtig ist, die menschlichen Individuen als Mittel zu dem höheren Zwecke des Absoluten darzustellen und von jedem zu verlangen, dafs er sich als eines jener zahllosen Agentien betrachte, in welchem die unbekannte Ursache wirksam ist, und da er überdem die verschiedenen Religionsformen und Religionsstufen als relativ wahre Offenbarungsweisen des Absoluten gelten läfst. Damit nähert sich Spencer jenem wissensstolzen Pantheismus eines Hegel, Schelling und Schleiermacher, welcher das Absolute noch mehr zu erhellen und aufzuklären vorgibt, als die katholische Dogmatik. Die echt christliche Glaubenslehre steht mit viel gröfserer Scheu und Achtung vor dem Geheimnisse, sie betont unaufhörlich das Übervernünftliche, Unbegreifliche und Unaussprechliche der christlichen Wahrheit, während jener dünkelhafte Pantheismus, dem sich zuletzt Spencer zuneigt, demuts- und achtungslos das Absolute zu sich heranreifst. Spicker hat infolge dieser unbedacht entschlüpften Herzensneigungen seines Autors leichtes Spiel, er kann von den gemachten Zugeständnissen aus leicht schliefsen, dafs unser Glaube und unsere Vorstellung von einem so oder so gestalteten Absoluten ein Ausflufs oder Kundgebung des Absoluten selbst oder eine Art seiner Offenbarung sein müsse und defshalb einen wahren Kern nicht blofs negativer sondern auch positiver Art einschliefse m. a. W. etwas Erkennbares und der Vernunft Angemessenes enthalte.

Einen konsequenteren und kritisch schärferen Positivismus als Spencer hat in Deutschland Laas vertreten. Wir haben uns über diesen Laasschen Positivismus 1886 in der „Litterar. Rundschau" S. 139 des weitern ausgesprochen und namentlich seine Begründung verfolgt. Wir kommen hier auf Laas zurück, da auch Gaquoin sich am Schlusse seines Schriftchens mit ihm abgibt. Nach Laas ist jede Annahme einer Realität, sei es

psychologischer oder materieller Art unbeweisbar und unnötig. Das einzig Reale ist der Bewufstseinsgegensatz von Ich und Nichtich, oder die perpetuierende Korrelation von Subjekt und Objekt. Damit fällt nicht nur jedes Ding an sich, jedes Absolute, sondern auch die Realität der Aufsenwelt und einer Seelensubstanz und es bleibt nur eine fortwährende Phantasmagorie übrig, eine Scheinwelt, in der sich das Objekt im Subjekt und das Subjekt im Objekt spiegelt, ohne dafs ein Etwas hinter dem Spiegelbild stände. Begründet wird diese närrische Annahme hauptsächlich mit Kants Kritik der reinen Vernunft und nebenher spielt auch das alte Sophistentum eines Protagoras eine Rolle. Soweit kommt man zurück, wenn man den gesunden Pfad verläfst! — Damit schliefse ich die Beiträge, welche infolge einer gewissen Entmuthigung und anderer Arbeiten eine längere Unterbrechung erfahren haben. Beachtung haben sie wenig gefunden, obwohl sie manches Originelle enthalten, wahrscheinlich aus dem Grunde, weil man diese neuen Gedanken nicht mir, sondern dem Autor, den ich gerade behandelte, zuschrieb und weil die Beiträge in keinem sichtbaren Zusammenhang mit den übrigen Abhandlungen standen.

RICHTIGSTELLUNGEN DER ANSICHTEN DES NEUESTEN KOMMENTATORS DES HL. THOMAS VON AQUIN.

Von FR. GUNDISALV FELDNER,

Ord. Praed.

Im 4. Heft des 5. Bandes dieser Zeitschrift habe ich gegen die Recension des hochw. Herrn Dr. Wilhelm Esser über das von mir der Öffentlichkeit übergebene Buch, betitelt: „Die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen nach der Lehre des hl. Thomas“, aus dem Grunde reagiert, weil der sehr verehrte Herr Recensent mir mit der Behauptung gegenüber getreten ist, meine in soeben genanntem Buche niedergelegte Doktrin stände mit Bezug auf sechs Punkte im Widerspruch mit der wirklichen Lehre des hl. Thomas.

Der verehrte Herr Recensent sucht diese seine Behauptung im 4. Hefte des 4. Bandes des „Philosophischen Jahrbuches" vom Jahre 1891 Seite 412 ff., herausgegeben von Herrn Dr. Gutberlet, aufrecht zu erhalten.

Zum ersten von mir richtig gestellten Punkte meiner Erwiderung auf seine Recension bemerkt der sehr geehrte Herr Gegner folgendes:

„Vorstehende Entwicklung Feldners weist nichts anderes nach, als dafs die potentia activa oder handelnsfähige Kraft noch in potentia zu einem weitern actus, nämlich zu ihrem ultimum complementum der actio ist. „Sicut potentiae active respondet operatio vel actio, in qua completur potentia activa, so schreibt der hl. Thomas (1. d. 42. q. 1. a. 1. ad 1.), ita etiam illud, quod respondet potentiae passivae, quasi perfectio et complementum, actus dicitur". Der englische Lehrer nennt aber, wie aus vorstehenden Worten erhellt, ob solcher Potentialität die potentia activa, keineswegs potentia passiva, wie F. es thut. Noch viel weniger vergleicht er deshalb diese potentia activa der materia prima und sagt etwa wie Feldner: „der Wille als Vermögen, als Potenz, ist seiner Natur nach aus und durch sich selber ganz und gar passiv. In ordine operativo gleicht er dem ersten Stoffe, der materia prima" (Feldner, Willensfreiheit S. 84). Wenn wir nun behaupteten, der Wille sei nicht eine rein passive Potenz (so: Feldner S. 34), sondern eine aktive, so wollten wir damit keineswegs alle Möglichkeit einer weitern Vervollkommnung dieser aktiven Potenz in Abrede stellen, sondern lediglich unsern Willen nicht zu einer materia prima in ordine operativo stempeln lassen."

Auf die vorstehende Sentenz erlaube ich mir die Bemerkung zu machen:

a) ist dem verehrten Herrn Gegner der Wille an und für sich so gut eine potentia passiva, nicht aber activa, wie ich die Sache in meinem Buche aufgefafst habe. Hier ist der Beweis dafür. Der Herr Gegner schreibt in seiner Recension S. 412: „wohl hat der Verfasser mit überzeugender Beweiskraft dargethan, dafs, da Thomas mit vollem Rechte nicht die Kreatur, sondern Gott für das Hauptagens erklärt, und das Geschöpf blofs als Werkzeug in der Hand des allmächtigen Schöpfers anerkennt, eine gewisse motio physica des Geschöpfes durch den Schöpfer bei jeder Thätigkeit statthaben mufs. Ebenso zwingend beweist er, dafs diese motio wenigstens ‚natura et causalitate' der Thätigkeit des Geschöpfes vorhergehen mufs, und darum auch in diesem Sinne ‚praemotio

physica' genannt werden kann. Ganz richtig beschreibt er uns dieselbe als die Überführung der zwar handelnsfähigen, aber actu noch nicht handelnden Kraft aus dem Zustande der Möglichkeit in den Zustand der Wirklichkeit des Handelns. Schon hieraus ergibt sich notwendig die Unzulässigkeit des ,concursus mere simultaneus' Molinas, mag man ihn auch im Verein mit jenen vielfachen Variationen betrachten, welche er im Laufe der Zeiten erfahren hat. Denn da diese Art von Einwirkung Gottes nicht das Thätigkeitsprincip der Kreatur berührt, welches an sich blofs in der Möglichkeit zu handeln ist, so sieht man in dieser Auffassung nicht leicht ein, wie überhaupt eine Thätigkeit erfolgen kann, ohne dafs zuvor jenes Thätigkeitsprincip aus seiner Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeführt wird."

Aus dieser Darlegung des verehrten Herrn Kritikers mufs ich vor allem drei Dinge besonders hervorheben. Der Wille, nach dem Herrn Gegner die aktive Potenz, bedarf einer, ,motio physica'; diese motio physica mufs ferner ,natura et causalitate' der Thätigkeit des Geschöpfes vorangehen; der Wille ist zwar handelnsfähig, aber actu noch nicht handelnd ohne diese ,motio physica'. Der Wille befindet sich ohne diese ,motio physica' im Zustande der Möglichkeit. Der Wille, das Thätigkeitsprincip ist an sich blofs in der Möglichkeit zu handeln. Aus dieser Möglichkeit mufs es in die Wirklichkeit übergeführt werden.

Nehmen wir nun einmal an, der Wille sei an und für sich potentia activa, nicht passiva, wie verhalten sich dann die vorhin gemachten Aussprüche des Herrn Gegners zur Sache? Der Wille als aktive Potenz ist nach meiner Ansicht der in Wirklichkeit thätige Wille. Aktives Princip, aktive Potenz und agens in actu sind für mich identische Dinge. Den Beweis dafür werde ich später noch erbringen. Wenden wir nun das vom Herrn Kritiker vorhin Gesagte auf den Willen als aktive Potenz an. Nach ihm ist ja der Wille aktive, nicht passive Potenz. Der Wille braucht also, während er in der Wirklichkeit handelt, eine ,motio physica'. Diese motio physica geht ,natura et causalitate' der Thätigkeit des Willens vorher. Und diese motio physica überführt den zwar handelnsfähigen, aber actu noch nicht handelnden Willen aus dem Zustande der Möglichkeit in den Zustand der Wirklichkeit des Handelns? Der Wille ist nach dem Herrn Gegner an sich blofs in der Möglichkeit zu handeln, und man sieht überhaupt nicht leicht ein, wie eine Thätigkeit erfolgen kann,

ohne dafs zuvor jenes Thätigkeitsprincip aus seiner Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeführt wird. Der Wille ist also an sich blofs in der Möglichkeit zu handeln, und doch bildet er eine aktive Potenz, d. h. wie ich die aktive Potenz fasse, handelt er an sich in Wirklichkeit!!

Entweder ist das, worin der Herr Kritiker mir recht gibt, wahr, und dann ist der Wille an sich nicht eine aktive Potenz. Oder der Wille bildet in der That eine aktive Potenz, und dann ist das von mir Gesagte falsch. Dann hat aber der Herr Kritiker nicht wohl daran gethan, mir recht zu geben. Aus einem dieser beiden Widersprüche kommt er nun einmal nicht heraus.

Dafs die Ansicht des Herrn Kritikers, der Wille sei eine aktive Potenz im Gegensatz zu der Theorie, wie ich die aktive und passive Potenz verstehe, mit der Lehre des hl. Thomas nichts zu thun habe, begreift sich von selber. Passiv ist dem hl. Thomas an und für sich alles das, was bewegt werden kann und bewegt wird. Aktiv hingegen dasjenige, was bewegt. Nun wird aber der Wille bewegt und zwar von innen, aber auch von aufsen. Von aufsen wird er bewegt durch den Gegenstand. 1. p. q. 105. a. 4. — ib. q. 106. a. 2. — ib. q. 111. a. 2.—12. q. 9. a. 4. — ib. q. 80. a. 1.—3. contr. Gent. c. 88. und 89. — de veritate q. 22. a. 9. — de malo q. 3. a. 3. — ib. q. 6. Ebenso wird er von innen bewegt, nämlich von Gott. Man vergleiche die angeführten Stellen.

b) Der Herr Gegner sagt weiter, meine Entwicklung weise nichts anderes nach, als dafs die potentia activa oder handelnsfähige Kraft noch in potentia zu einem weitern actus, nämlich zu ihrem ultimum complementum, der actio ist.

Abgesehen davon, dafs auch hier wieder handelnsfähig mit wirklich handelnd identifiziert wird, macht mich der verehrte Herr Gegner auch noch zu dem reinsten Molinisten. Im 5. Bande des Commerschen Jahrbuches S. 303 steht eine von mir angeführte Stelle aus P. Molina, welche ganz das Nämliche sagt, was hier der Herr Kritiker lehrt. Die aktive Potenz, das agens in actu ist nach der Lehre des hl. Thomas und nach mir wirkende Ursache und die actio bildet den Effekt dieser wirksamen Ursache. Weil aber die Thätigkeit des Willens eine actio immanens ist, so bleibt sie im Willen als Accidens und der Wille verhält sich diesem Accidens gegenüber wie die Potenz. Nach dem Herrn Kritiker bildet nun der Wille eine aktive Potenz. Aber diese aktive Potenz bedarf noch einer ‚motio physica‘. Warum dies? Weil diese

aktive Potenz noch in der Potenz ist zu einem weitern actus, zur actio. Inwiefern ist sie in der Potenz zur actio? Als wirkende Ursache offenbar nicht. Die wirkende Ursache verhält sich zur actio als ihrer Wirkung wie der Akt zur Potenz. Sie ist ja gebendes, die actio empfangendes oder aufnehmendes Princip. Die aktive Potenz ist folglich nur in sofern noch in der Potenz zur actio, als diese für sie ein Accidens bildet und zwar, wie hier, ein accidens immanens. Braucht also der Wille die ‚motio physica' nur in dieser Beziehung, so bedarf er derselben nicht zur Hervorbringung der actio, sondern blofs zur Aufnahme und Inhärenz dieses Accidens. Ganz das Gleiche sagt P. Molina an der obengenannten Stelle. Non est influxus Dei in causam ea ratione qua agens est (also aktive Potenz), sed cum causa ea ratione qua agens est in ipsammet ea ratione qua patiens est atque in se suscipit effectum. So P. Molina.

Beweist demnach meine Entwicklung nicht mehr und nicht weniger als dies, und ist der verehrte Herr Kritiker damit einverstanden, was ich aus dem Ganzen annehmen mufs, so bin nicht blofs ich, sondern ist auch mein Herr Gegner ein Molinist reinsten Wassers. Warum ist er aber dann im Anfange seiner ersten Recension so mutig gegen P. Molina aufgetreten?

Der verehrte Herr Gegner sagt aber in seiner ersten Recension auch noch was anderes gegen P. Molina. Es heifst nämlich daselbst S. 413: „Kardinal Franzelin S. J. fordert mit Capreolus, Dominikus Soto, Kajetan und Bannez und andern eine vorhergehende innerliche Veränderung des Agens durch Hinzufügung neuer Kraft". Und warum verlangen die genannten Autoren eine vorhergehende innerliche Veränderung des Agens durch Hinzufügung neuer Kraft? Ist der Wille an sich aktive Potenz, d. h. in Wirklichkeit thätig, wozu braucht er dann die Hinzufügung einer neuen Kraft? Zu welchem Zwecke bedarf er dieser neuen Kraft? Zum Aufnehmen der actio offenbar nicht, denn dazu gehört überhaupt keine Kraft, sondern eine Möglichkeit, eine Potenz. Die Potenz, das gerade Gegenteil von Kraft, bildet bekanntlich das Princip für die Aufnahme einer innerlichen Kraft. Die Kraft wird Akt genannt, nicht Potenz. Wozu braucht also der Wille diese hinzugefügte neue Kraft? Der Herr Gegner mufs, will er konsequent sein, sagen: der Wille, obgleich aktive Potenz, braucht diese hinzugefügte neue Kraft, weil er noch in der Potenz sich befindet zu einem weitern actus, nämlich zu der actio. Ganz einverstanden. Ich reiche meinem Herrn Gegner aus ganzem

Herzen die Hand und begrüfse ihn aufs lebhafteste als echten Thomisten. Möge ich hundertmal unrecht haben mit meiner Behauptung, der Wille sei an sich eine passive Potenz, und der Herr Gegner im Rechte sein mit der Ansicht, er bilde an sich eine aktive Potenz, das verschlägt nichts. Es genügt vollkommen, wenn angenommen wird, der Wille an sich bedürfe einer hinzugefügten neuen Kraft, um zu handeln, weil er noch in der Potenz ist zum Handeln, zur Thätigkeit. Kann sich der Wille diese neue Kraft selber hinzufügen? Offenbar nicht, denn, sagt der Herr Gegner, der Wille befindet sich an sich in der Möglichkeit, es mufs daher eine neue Kraft innerlich hinzugefügt werden. Die hinzugefügte neue Kraft kann nichts anderes sein als jene ‚motio physica', die, ‚natura et causalitate' der Thätigkeit des Geschöpfes vorhergehen mufs und darum auch in diesem Sinne ‚praemotio physica' genannt werden kann. Und diese ‚praemotio physica' mufs nach dem Herrn Gegner bei jeder Thätigkeit statthaben.

c) Darum sehe ich wirklich nicht ein, warum sich der Herr Kritiker so sehr an meiner Ansicht stöfst, der Wille sei an sich eine passive Potenz. Das ist von ganz untergeordneter Bedeutung. In der Sache sind wir ja einer Meinung. Ich bestehe auch blofs auf jener dem Willen innerlich hinzugefügten neuen Kraft, die praemotio physica heifst, weil sie ‚natura et causalitate' vorhergeht und bei jeder Thätigkeit des Willens statthaben mufs.

Aber mein unglücklicher Vergleich des Willens mit der materia prima! Der Herr Kritiker meint, er habe durch seine Behauptung, der Wille an sich bilde nicht eine rein passive, sondern eine aktive Potenz, lediglich unsern Willen nicht zu einer materia prima in ordine operativo stempeln lassen wollen.

Zunächst bemerke ich, dafs der verehrte Herr Gegner in meinem Buche vergebens eine Stelle suchen wird, die besagt, der Wille an sich verhalte sich in ordine operativo, wie die materia prima in ordine operativo. Ich habe geschrieben, der Wille an sich verhalte sich in ordine operativo, wie die materia prima, keineswegs aber wie die materia prima in ordine operativo. Das sind zwei himmelweit verschiedene Dinge. Die materia prima ist unfähig zu einer Thätigkeit, besitzt dazu gar keine Potenz, weder eine fundamentale, radikale noch eine formelle. Die Form ist Thätigkeitsprincip, nicht der Stoff. Meinen Vergleich in dieser Weise zu deuten, dazu hat der verehrte Herr Gegner absolut kein Recht. Und doch

geschieht es in den vorhin angezogenen Worten: „zu einer materia prima in ordine operativo“. Damit wird gesagt, ich hätte behauptet, der Wille an sich, also ohne praemotio physica, besäfse keine Fähigkeit zu handeln, wie die materia prima keine hat. Dagegen mufs ich allen Ernstes Verwahrung einlegen. Einige Zeilen später korrigiert sich der Herr Gegner und sagt richtig, wie die materia prima in ordine entitativo, allein die beigefügte Anmerkung kommt wieder auf das frühere zurück. Daselbst heifst es: „damit Fl.'s. Behauptung, der Wille gleiche in ordine operativo dem ersten Stoffe, der materia prima, und sei deshalb gleich dieser in ordine operativo eine potentia mere passiva, richtig sei, wäre erforderlich, dafs der Wille an sich weder principium radicale und remotum seiner Thätigkeit sei, noch jemals principium formale und proximum desselben werden könne; denn so verhält es sich bezüglich der materia prima in ordine entitativo und deshalb ist der erste Stoff bezüglich des Seins eine potentia mere passiva“.

Der verehrte Herr Gegner wird sich ohne Zweifel erinnern, zu wiederholtenmalen im hl. Thomas gelesen zu haben, dafs dasjenige, was mit einem andern verglichen wird, mit diesem letztern nicht in jeder Beziehung übereinzustimmen brauche, denn sonst, bemerkt der englische Lehrer, hätten wir keine Ähnlichkeit mehr, sondern volle Identität. In welcher Beziehung habe ich demnach den Willen an sich mit der materia prima verglichen? Seite 84 meines Buches heifst es: „der Wille kann alle möglichen Objekte wollen, zu einem bestimmten ist er nicht hingeordnet. Ebenso kann er viele Akte ausüben, oder auch nicht ausüben, aber zu keiner bestimmten Vollziehung oder Nichtvollziehung seiner Thätigkeit ist er hingeordnet“. Damit habe ich einen Punkt der Vergleichung angegeben. Die materia prima nämlich ist an sich eine reale Potenz, hat aber, für sich betrachtet, keine Bestimmung. Sie ist an sich zu keiner bestimmten Form hingeordnet. Verhält sich nun der Wille an sich nicht so? Ist er an sich zu einem Gegenstande bestimmt? Ferner: ist der Wille an sich für das Thätigsein, oder für das Unthätigsein bestimmt? Dann wäre er in ersterem Falle objektiv, in letzterem aber subjektiv nicht mehr frei. Kann man also die Wahl des Vergleiches eine gar so unglückliche nennen? Ein zweiter Vergleichungspunkt von mir war folgender: „so wenig die materia prima sich selber die Form geben kann, eben so wenig kann der Wille an sich sich die Thätigkeit geben, sich aus dem Zustande der Möglichkeit in den der Wirklichkeit überführen“. Mufs man diesen Vergleich eben-

falls einen unglücklichen nennen? Kann vielleicht der Wille an sich sich selber aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführen? Keineswegs, sagt der Herr Kritiker, denn derselbe bedarf dazu einer innern Veränderung, bedarf der Hinzufügung einer neuen Kraft. Und diese Kraft nennen wir ‚motio physica'. Und diese ‚motio physica' geht ‚natura et causalitate' der Thätigkeit des Geschöpfes voraus und ist zu jeder Thätigkeit notwendig. Worin liegt aber dann die so unglückliche Wahl meines Vergleiches? Offenbar in der zweiten Hälfte meines ersten Vergleiches. Ich habe nämlich daselbst gesagt: „ebenso kann der Wille viele Akte ausüben, oder nicht ausüben, aber zu keiner bestimmten Vollziehung oder Nichtvollziehung seiner Thätigkeit ist er hingeordnet. Die materia prima kann allerdings sich die Form weder geben, noch nicht geben. Insofern ist hierin ein grofser Unterschied festzustellen, aber wem in der Welt könnte es denn einfallen, dem Vergleiche auch diese Bedeutung beizulegen, nachdem ich die Worte: bestimmte Vollziehung oder Nichtvollziehung noch eigens unterstrichen habe. Niemand kann folglich darüber im unklaren sein, worauf der Schwerpunkt gelegt wurde von mir. Damit fällt die vorhin angezogene Note des Herrn Gegners in ihr Nichts zurück. Ich habe die Wahl meines unglücklichen Vergleiches noch durchaus nicht selber eingesehen, sondern ich halte sie in dem Sinne, in welchem ich sie gemacht habe, heute noch aufrecht, wie gestern und ehedem. Für Mifsdeutungen der Art, wie sie hier vorkommen, darf man mich durchaus nicht verantwortlich machen. Die stammen aus einer andern Quelle.

d) Die Lehre, dafs der Wille nicht eine passive, sondern eine aktive Potenz sei, ist nicht erst vom „neuesten Kommentator des hl. Thomas" erfunden worden. Jahrhunderte lang haben sich die Theologen darüber gestritten, ob der Wille eine potentia passiva oder activa sei. So der Herr Gegner.

Ja, wenn dem so ist, dafs darüber schon Jahrhunderte lang gestritten wurde, dann, so denke ich, werden wir zwei, der verehrte Herr Kritiker und ich, die Frage auch nicht lösen. Es wird also das Vernünftigste sein, dafs jeder bei seiner Ansicht bleibt, ohne dafs wir uns gegenseitig noch weiter befehden. Viel wichtiger ist, dafs der Begriff passive und aktive Potenz genau fixiert werde. Auf diesem Wege, so hoffe ich mit aller Zuversicht, werden wir uns um ein ganz Bedeutendes näher rücken. In ordine operativo haben wir eine dreifache Potenz zu unterscheiden. Die erste ist blofs aufnehmendes, leidendes Princip, und diese nennen wir Stoff, Materie. Diese Potenz

verhält sich in ordine operativo rein passiv. Man vergleiche aus S. Thomas: 1. p. q. 4. a. 1. — 3. d. 14. q. 1. a. 4. — Quodl. q. 10. a. 5. — 3. p. q. 32. a. 4. — 2. d. 18. q. 1. a. 2. — ib. d. 30. q. 2. a. 2. — Darum sagen wir, der Stoff sei an sich träge. Er bildet somit nicht Thätigkeitsprincip. In dieser Beziehung gleicht der Wille an sich auch nicht dem Stoffe. Schiebt man mir diese Ansicht unter, so kann ich nur mit S. Thomas sagen: „sicut Damascenus dicit, non necesse est omnifariam et indefective assimilari exempla. Quod enim est in omnibus simile idem utique erit et non exemplum.“ 3. p. q. 2. a. 6. ad 1.

Eine zweite Potenz ist die Naturkraft. Die Kräfte der Naturdinge sind aktive Kräfte, denn sie sind ununterbrochen thätig und werden nicht vom Gegenstande bestimmt. Diese fortwährende Thätigkeit, nebst der Bestimmung zu Einem, haben sie an sich oder von Natur aus. Auf Grund des ersten Anstoſses durch Gott wirken sie fort und zwar das ihnen Bestimmte, selbstverständlich unter Gottes Mitwirkung, unter Fortdauer jenes ersten Anstoſses.

Eine dritte Potenz endlich sind die Kräfte im Menschen, zumal der Verstand und Wille. Diese sind nicht immer thätig, wie die Kräfte der Naturdinge, und auch nicht zu Einem bestimmt, wie diese. Sie müssen daher in zweifacher Weise bestimmt werden: zu dem Gegenstande, und zur Thätigkeit; an sich oder von Natur aus sind sie weder zu dem einen, noch zur andern bestimmt. Diese Bestimmung, aktiv gefaſst, nennt S. Thomas eine Bewegung, passiv genommen ein Bewegtwerden oder Leiden im weitesten Sinne des Wortes.

Nun entsteht die Frage: soll man den Verstand und Willen an sich aktive oder passive Potenzen nennen? Mit dem Stoffe verglichen sind sie aktive Potenzen, denn sie bilden Principe der Thätigkeit und sind auch manchmal thätig, was bei dem Stoffe nicht zutrifft. Verglichen mit den Kräften der Naturdinge, sind es passive Potenzen, weil sie bewegt werden, leiden, manchmal aus der Potenz in den Akt übergeführt werden, was bei den vorgenannten Kräften nicht der Fall ist. Diese letztern fallen niemals in den Zustand der Potenz zurück. Was muſs demnach vom Willen gesagt werden? Ist er an sich eine aktive, oder eine passive Potenz? Unusquisque in suo sensu abundet. Ich nenne den Willen an sich eine passive Potenz. Ich sage ausdrücklich: an sich oder seiner Natur nach, wie ich es auch im Buche gethan habe. Denn nirgends habe ich behauptet, der Wille sei schlechthin oder überhaupt

nur eine passive Potenz. Dabei stütze ich mich auf folgende Gründe aus den Werken des englischen Meisters:

Erstens sagt der hl. Thomas vom Willen, er leide, er empfange, nehme auf. Das aufnehmende Princip ist aber nach demselben hl. Thomas ein passives, nicht ein aktives. Das aktive gibt, teilt seine Ähnlichkeit andern mit.

Zweitens lassen sich viele Aussprüche des hl. Thomas über die aktive und passive Potenz kaum anders erklären. So sagt er z. B.: die Natur unserer Sinne verlangt, dafs sie passive Potenzen seien, wie Aristoteles im zweiten Buche über die Seele beweist. Würden also die Heiligen bei der Auferstehung ihre Sinnesthätigkeit nur dadurch ausüben, dafs die Sinne nur nach aufsen hin ausstrahlen, aber nicht auch aufnehmen, so wären die Sinne nicht passive, sondern aktive Kräfte. Diese Sinne gehörten folglich nicht derselben Art an wie jetzt. 4. d. 44. q. 2. a. 1. q. 3. Damit tritt die an mich gerichtete Frage des Herrn Kritikers: „wenn nun aber auch die vis visiva nicht actu thätig ist, hört sie etwa deshalb auf, eine potentia activa zu sein? wird sie etwa dadurch eine potentia passiva?“ in das richtige Licht. Nun ist aber nach S. Thomas auch der Wille ein aufnehmendes Princip. Folglich nenne ich ihn nicht ganz mit Unrecht an sich eine passive Potenz.

Anderswo heifst es: „der habitus ist niemals in der aktiven Potenz, sondern blofs in der passiven, und dieser habitus ist vollkommener als diese Potenz“. de potentia q. 1. a. 1. ad. 4. Im Willen aber befinden sich wirklich habitus. Ferner: „Die passive Potenz folgt dem Seienden in der Potenz, wie die aktive dem Seienden in actu“. 2. contr. Gen. c. 7. Nun gesteht der Herr Gegner selber, der Wille sei an sich blofs in der Möglichkeit zu handeln, also doch wohl in der Potenz. „Die aktive Potenz kommt einem Dinge zu, insofern es actu ist“. ib. c. 8. Also die aktive Potenz in ordine operativo kommt einem Dinge zu, insofern es actu handelt. Oder sollen wir diesen Ausspruch in dem Sinne verstehen: insofern es actu existiert? Dann gäbe es in den Geschöpfen überhaupt keine passiven, sondern nur aktive Potenzen. Es kann also nur der erstere Sinn der richtige sein. Der Herr Gegner gibt aber zu, dafs der Wille an sich blofs in der Möglichkeit zu handeln sei. Foglich ist er an sich nicht aktive, sondern passive Potenz. „Der Sinn ist eine passive Potenz, denn er befindet sich nicht in actu in Bezug auf alles das, auf was sich seine Thätigkeit durch die Natur der Potenz erstreckt. Es kann nicht etwas geben, was alle Farben actu besitzt. Indem es

also von den Farben leidet, wird es in actu gesetzt, und ihnen ähnlich, und erkennt sie. Ebenso erkennt der Verstand alles Seiende. Keine Kreatur jedoch kann in actu sein bezüglich des ganzen Seins, weil dieses unendlich ist. Dies kommt blofs Gott zu. Daher vermag keine Kreatur zu erkennen ohne einen Verstand, der passiv d. h. aufnehmend sich verhält. Weder der Sinn noch der intellectus possibilis können folglich thätig sein, wenn sie nicht durch ihre Aktiven vervollkommnet oder bewegt werden", 3. d. 14. q. 1. a. 1. qu. 2. Mufs diese Lehre des englischen Meisters nicht auch auf den Willen angewendet werden? Es ist kaum anders möglich. „Eine bestimmte Thätigkeit geht nur aus einem bestimmten Agens hervor. Was sich also blofs in der Potenz befindet, ist nicht thätig, weil es sich vielen gegenüber unbestimmt verhält". 1. d. 45. q. 1. a. 3. Nach dem Zeugnis des Herrn Kritikers befindet sich der Wille an sich blofs in der Möglichkeit zu handeln. Er ist also an sich nicht thätig. Wie nennt man aber ein Ding, das unthätig ist? Offenbar passiv, gleichwie wir sagen: diesem und jenem gegenüber verhalte ich mich rein passiv. „Aktives Princip ist etwas, insofern es actu und vollkommen sich erweist. Ein Ding leidet hingegen, insofern es mangelhaft und unvollkommen ist. Die aktive Potenz bildet das Princip, auf ein Anderes zu wirken, die passive, von einem Andern zu leiden". 1. p. q. 25. a. 1. Nach der Ansicht des Herrn Gegners ist der Wille an sich blofs in der Möglichkeit zu handeln. Der Wille an sich mufs infolgedessen mangelhaft und unvollkommen genannt werden, denn offenbar verhält er sich vollkommener und weniger mangelhaft, wenn er in der Wirklichkeit handelt. Ebenso leidet der Wille an sich, einerseits vom Objekte, andererseits von der ‚motio physica', die ‚natura et causalitate' der Thätigkeit desselben vorhergeht. Wenn er aber leidet, dann ist er an sich eine passive, nicht eine aktive Potenz. „Von dem, was die Thätigkeit des Agens aufnimmt, sagt man ebenfalls, es habe eine Potenz. Und diese ist die passive Potenz." 1. d. 42. q. 1. a. 1. ad. 1. Der Wille nimmt die Thätigkeit des auf ihn einwirkenden Objektes und den Einflufs der ‚motio physica' auf. Folglich ist er an sich eine passive Potenz.

Die Stellen aus S. Thomas, welche der Herr Gegner zu meiner Widerlegung anführen zu müssen glaubt, treffen mich somit nicht. Denn aus: 1. p. q. 82. a. 4 kann nur geschlossen werden, dafs der Wille überhaupt auch aktive Potenz sei, nicht aber, dafs er an sich eine aktive Potenz bilde. De

veritate q. 22. a. 9 beweist das gerade Gegenteil. Daselbst zeigt nämlich S. Thomas, inwiefern der Wille bewegt werden könne. Da aber Bewegtwerden soviel heifst als sich passiv verhalten, leiden, so folgt daraus das gerade Gegenteil. Die zweite vom Herrn Kritiker angeführte Stelle: de veritate q. 22. a. 11. ad 5 besagt, dafs der Verstand den Willen objektiv regiere, was somit ebenfalls beweist, dafs der Wille an sich eine passive Potenz ist, denn sonst könnte er nicht bewegt werden. Dasselbe gilt von den andern gegen mich in die Schranken gerufenen Kommentatoren des hl. Thomas. An sich bildet der Wille eine passive Potenz, schlechthin oder überhaupt mufs man ihn eine aktive Potenz nennen. Ich habe bis jetzt nicht eine einzige Stelle in den Werken des hl. Thomas gefunden, in welcher gesagt würde, dasjenige, was sich in der Möglichkeit oder Potenz befindet, müsse man aktiv nennen. Sollte der verehrte Herr Kritiker eine derartig lautende Stelle entdecken, so würde ich recht sehr bitten, mir dieselbe gefälligst mitteilen zu wollen. Ich wäre dafür sehr dankbar, weil es mir rein nur um die Sache selber zu thun ist. Bis dahin aber mufs ich unbedingt an der Lehre des hl. Thomas festhalten, welche derselbe in folgender Weise ausspricht: „es gibt eine aktive Potenz, welcher der Akt entspricht, die Thätigkeit nämlich. Es gibt aber auch eine andere Potenz, die passive, welcher der erste Akt entspricht, nämlich die Form. Nichts aber leidet, aufser auf Grund der passiven Potenz. Ebenso handelt nichts, aufser in Kraft des ersten Aktes, der Form. de potentia q. 1. a. 1. Sobald etwas von einem Andern bewegt wird, ist die Potenz des Leidens und der Thätigkeit nicht dieselbe (l. c. ad 16). In l. 2. q. 10. a. 4 heifst es allerdings voluntas est activum principium, allein es wird darin nicht gesagt, der Wille sei dies an sich oder von Natur aus. Wenn er von Gott bewegt werden mufs, davon spricht S. Thomas in diesem Artikel, wenn er also leidet, so folgt seiner Theorie gemäfs, dafs der Wille an sich eine passive Potenz ist. Aktive Potenz wird er durch die doppelte Bestimmung resp. Bewegung, welche vom Objekte und von Gott ausgeht und vom Willen aufgenommen wird. Ob, und in wie weit ich von der Lehre des hl. Thomas in diesem Punkte abgewichen bin, das mögen die geehrten Leser beurteilen.

e) Der verehrte Herr Gegner sagt, ich scheine zu meiner Ansicht von der rein passiven Potentialität des Willens dadurch gekommen zu sein, dafs ich in einem fort die potentia activa mit dem agens in actu verwechsle.

Das ist richtig. Aber auch das ist richtig, dafs S. Thomas das Nämliche thut. Was sagt der englische Lehrer von der aktiven Potenz? Der aktiven Potenz entspricht die Thätigkeit oder actio, in welcher die aktive Potenz komplet wird. Die aktive Potenz bildet das Princip, auf ein Anderes als auf den von ihr hervorgebrachten Effekt zu wirken. 1. d. 42. q. 1. a. 1. ad 1 und 3. Es gibt eine doppelte Potenz, die eine heifst aktive, und dieser entspricht der Akt, nämlich die Thätigkeit, die andere ist die passive Potenz, welcher der erste Akt, die Form entspricht. Nichts aber leidet aufser auf Grund der passiven Potenz. Ebenso erweist sich nichts als thätig, aufser in Kraft des ersten Aktes, der Form. De potentia q. 1. a. 1. Die aktive Potenz ist das Princip, auf ein Anderes zu wirken, in sofern es ein Anderes ist. Wie die passive Potenz dem Seienden in der Potenz folgt, so folgt die aktive auf das Seiende in actu, denn jedes Ding handelt dadurch, dafs es in actu, und es leidet dadurch, dafs es in der Potenz ist. Die aktive Potenz kommt einem Dinge insofern zu, als es actu ist. 2. contr. Gent. c. 7 und 8.

Welchen Unterschied macht also der hl. Thomas zwischen der aktiven Potenz und dem agens in actu? Keinen, wie jedermann sieht.

Der Herr Kritiker macht folgende Unterscheidung: aktive Potenz nennen wir jene, die zu einer Thätigkeit hingeordnet ist. Agens in actu dagegen heifst dasjenige, welches zusammengesetzt ist aus dem Dinge, welches thätig ist aus der aktiven Potenz, wodurch es diese Thätigkeit ausübt, und aus der Thätigkeit selber, welche durch diese Potenz zustande kommt. Er fügt noch bei, die potentia activa und das agens in actu seien dem hl. Thomas himmelweit von einander verschiedene Dinge. Wir wollen sehen, ob sich der Herr Gegner in dieser Beziehung überhaupt mit dem hl. Thomas selber viel beschäftigt hat.

Dem Herrn Gegner bildet der Wille an sich aus dem Grunde eine aktive Potenz, weil er zu einer Thätigkeit hingeordnet ist. Was sagt aber S. Thomas? „Der aktiven Potenz entspricht die Thätigkeit, die actio". Kann man dies vom Willen an sich behaupten? Nein, denn die Thätigkeit ist nach dem Herrn Gegner ein principiatum, ein causatum der aktiven Potenz. Ebenso befindet sich nach ihm der Wille an sich blofs in der Möglichkeit zu handeln. Der wirksamen Ursache in der Möglichkeit kann aber niemals die Thätigkeit entsprechen. Die Thätigkeit ist etwas in actu, nicht

in der Möglichkeit, in potentia, während der Wille an sich blofs in der Möglichkeit sich befindet. Der Potenz in der Möglichkeit entspricht vielmehr das Leiden, nicht das Thätigsein. Dieser Potenz entspricht nach der ausdrücklichen Lehre des englischen Meisters die Form oder der erste Akt. Ferner ist nichts thätig aufser in Kraft der Form, des ersten Aktes. Besitzt der Wille an sich diesen ersten Akt, die Form? Keineswegs, denn sonst wäre er nicht an sich in der blofsen Möglichkeit zu handeln. Vergebens wird der Herr Gegner im hl. Thomas eine Stelle suchen, in welcher gesagt wird, dasjenige, was sich blofs in der Möglichkeit befindet, besitze eine Form. Was eine Form hat, das ist in actu, nicht aber in der Möglichkeit. Weiter wirkt die aktive Potenz auf ein Anderes. Vermag dies der Wille an sich? Durchaus nicht, sagt der verehrte Herr Gegner, denn der Wille an sich befindet sich blofs in der Möglichkeit zu handeln. Zum thatsächlichen Wirken bedarf er der ‚praemotio physica‘. Die aktive Potenz folgt überdies dem Seienden in actu. Bildet der Wille an sich in ordine operativo ein Seiendes in actu? Nein, sagt uns der Herr Gegner, er ist vielmehr ein Seiendes in der Potenz, denn er besitzt blofs die Möglichkeit zu handeln. Das Mögliche ist aber in der Potenz, nicht aber in actu, und die aktive Potenz kommt einem Dinge nach S. Thomas insofern zu, als es in actu ist. Die Hinordnung allein zu einer Thätigkeit genügt also dem Doctor Angelicus durchaus nicht, um den Willen eine aktive Potenz zu nennen. Der Herr Gegner hätte darum viel besser gethan, sich eingehender mit dem hl. Thomas zu beschäftigen, statt uns zu sagen, was P. Suarez unter der aktiven Potenz versteht, wenn er überhaupt mir gegenüber den Nachweis erbringen will, ich sei vom hl. Thomas abgewichen.

Was versteht demnach der englische Meister unter der potentia activa? Die potentia passiva zugleich mit einem Akte, einer Form. Was ist nun dieser erste Akt, diese Form? Damit kommen wir auf die praemotio physica zu sprechen. Was haben wir uns unter der praemotio physica zu denken? S. Thomas antwortet:

virtus naturalis quae est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed id, quod a Deo fit in re naturali, quo actuliter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum per modum quo colores sunt in aëre et virtus in instrumento artificis. de potentia q. 3. a. 7. ad. 7. Der Wille an sich oder als passive Potenz ist also eine gewisse Form,

die ein vollständiges und festes Sein hat. Allein dasjenige, was Gott in diesem Willen bewirkt, damit er thatsächlich handle, ist etwas Unvollständiges dem Sein nach, also eine Form mit einem vorübergehenden Sein, im Gegensatze zu dem Willen, als passive Potenz aufgefafst, der ein festes Sein besitzt. S. Thomas nennt die praemotio physica auch eine Bewegung, beziehungsweise ein Bewegtwerden. In welchem Sinne er dieses verstehe, sagt er uns selber: „forma recepta in aliquo non movet illud in quo recipitur. Sed ipsum habere talem formam est ipsum motum esse; sed movetur ab exteriori agente, sicut corpus quod calefit per ignem non movetur a calore recepto, sed ab igne. de veritate q. 22. a. 5. ad. 8.

Damit ist der Begriff der aktiven Potenz vom hl. Thomas selber genau angegeben. Der Wille als passive Potenz wird von Gott bewegt. Diese Bewegung ist eine vorübergehend im Willen aufgenommene Form, und dadurch wird er aktive Potenz. Der passiven Potenz entspricht der erste Akt, die Form. In Kraft dieses ersten Aktes, der Form, ist der Wille an sich thätig, wird er aktive Potenz, agens in actu, und dadurch formelles, unmittelbares Princip der Thätigkeit. Jedes Ding handelt dadurch, dafs es in actu ist. Nur in dieser Weise entspricht ihm die Thätigkeit. Nur in dieser Weise wirkt der Wille auf ein Anderes, auf seine eigene Thätigkeit.

Die wirkliche Lehre des hl. Thomas läfst sich kurz in folgende Punkte zusammenfassen:

1⁰. Die Kreaturen sind nicht blofs, d. h. sie sind nicht um ihrer Existenz willen da, sondern der Zweck ihres Daseins ist die Thätigkeit. Die Thätigkeit bildet die Vollendung des Geschöpfes. Damit fällt das System der Occasionalisten.

2⁰. Kein Geschöpf ist unmittelbar durch sich selber, d. h. durch seine Wesenheit thätig. Dies kommt blofs Gott zu. Darum hat Gott den Kreaturen Fähigkeiten oder Potenzen gegeben, die zur Thätigkeit bestimmt oder hingeordnet sind.

3⁰. Diese Potenzen sind an sich passive Potenzen, d. h. sie befinden sich an sich blofs in der Möglichkeit, thätig zu sein. In der Wirklichkeit thätig zu sein, befindet sich an sich oder von Natur aus Gott allein.

4⁰. Den Potenzen in der Möglichkeit entspricht eine Thätigkeit in der Möglichkeit. Und doch sind sie von Gott bestimmt zu einer wirklichen, nicht zu einer möglichen Thätigkeit. Sie müssen also dahingebracht werden, dafs ihnen eine Thätigkeit in der Wirklichkeit entspricht, denn: omne

agens agit sibi simile, und die Thätigkeit ist ein Produkt, ein Effekt in der Wirklichkeit der wirksamen Potenzen.

5°. Folglich müssen die Potenzen, die an sich oder von Natur aus blofs in der Möglichkeit sich befinden, aus dieser Möglichkeit herausgeführt werden. Sie müssen Potenzen in der Wirklichkeit werden, denn nur so entspricht ihnen eine Thätigkeit in der Wirklichkeit. Vermögen diese Potenzen sich selber aus dem Zustande der Möglichkeit herauszuführen? Keineswegs; denn alles, was in der Möglichkeit ist, mufs in die Wirklichkeit übergeführt werden durch etwas, was schon in Wirklichkeit ist. Dies gilt in ordine operativo so gut, wie in ordine entitativo. Wirklichkeit in ordine operativo hat an sich, wie gesagt, Gott allein. Er mufs folglich die Potenzen in die Wirklichkeit überführen.

6°. Wie geschieht das? Er bewegt sie, d. h. er teilt ihnen eine Art Form mit, die jene Eigenschaften besitzt, welche S. Thomas früher von ihr angegeben hat. Durch diese von Gott mitgeteilte und von ihnen aufgenommene Kraft oder Form werden die an sich passiven Potenzen aktive oder ein agens in actu, in der Wirklichkeit. Daher entspricht ihnen auch die Thätigkeit in der Wirklichkeit, denn omne agens agit sibi simile. Noch eine andere Gleichheit ist vorhanden. Die Potenzen sind in diesem Zustande zusammengesetzt aus der Möglichkeit, welche sie von Natur aus mitbringen und aus der aufgenommenen Form, also aus Potenz und Akt; die Thätigkeit ist ebenfalls zusammengesetzt aus Potenz und Akt, aus der Wesenheit und Existenz.

7°. Die Aufnahme dieser von Gott der passiven Potenz mitgeteilten Kraft durch die Potenz selber fällt mit der Thätigkeit dieser Potenz nicht zeitlich, sondern nur der ‚Natur und Kausalität' nach auseinander. Immerhin jedoch müssen zwei real unterschiedene Dinge auseinander gehalten werden. Bei der Aufnahme dieser Kraft oder Form verhält sich die Potenz eben aufnehmend oder passiv, bei der Thätigkeit ist die Potenz selber aktiv. In operatione qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura; sed ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae, sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis. de potentia q. 3. a. 7. ad. 3. Oder: Operatio enim alicujus effectus non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectu, in quo mens nostra est mota, et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur. In illo autem effectu, in quo mens nostra et movet, et movetur, operatio non solum attribuitur Deo,

sed etiam animae. 1. 2. q. 111. a. 2. Aber vielleicht ist diese Bewegung durch Gott identisch mit der Thätigkeit der Potenzen? Nein, denn: licet motus sit communis actus moventis et moti, tamen alia operatio est facere motum, et alia recipere motum. Unde et duo praedicamenta ponuntur facere et pati. 2. contr. Gent. c. 57. n. 2.

Dieses ist in Kürze die Lehre des hl. Thomas. Dafs diese Lehre himmelweit von den Ansichten des Herrn Kritikers abweicht, liegt klar zu Tage.

f) Ich wollte in meiner Erwiderung auf die Recension meinen geehrten Herrn Gegner retten und schrieb deshalb, dafs er „unumwunden“ anerkenne, das aktive Princip, die aktive Potenz oder das agens in actu seien identische Begriffe. Ich stützte mich dabei auf die vom Herrn Kritiker aufgestellten Principien und zog daraus die logisch richtigen Schlüsse. Mit ausdrücklichen Worten hatte der geehrte Herr Gegner meine Ansicht allerdings nicht bestätigt. Im vorliegenden Hefte legt er nun gegen diese meine Auffassung feierlich „Verwahrung“ ein. Nun gut: wem nicht zu raten ist, dem ist auch nicht zu helfen. Der Herr Gegner mufs es sich dann gefallen lassen, dafs ich ihm in einem fort Widersprüche mit dem hl. Thomas und mit sich selber nachweise.

Der Wille ist nach dem Herrn Gegner eine aktive Potenz. Dann entspricht ihm, gemäfs der Lehre des hl. Thomas, die operatio, die actio in der Wirklichkeit. Wozu braucht er dann noch die ‚motio physica‘, die ‚natura et causalitate‘ der Thätigkeit vorhergeht? Die aktive Potenz bedarf im Sinne des hl. Thomas keiner ‚praemotio physica‘, sondern des Simultankonkurses. Operatio naturae est etiam operatio virtutis divinae. Der Wille befindet sich laut dem Zeugnisse des Herrn Gegners blofs in der Möglichkeit zu handeln. Wie kann aber das in ordine operativo Mögliche aktive Potenz sein? Die aktive Potenz ist nach S. Thomas in der Wirklichkeit, nicht in der Möglichkeit zu handeln. Und wie kann der Potenz in der blofsen Möglichkeit eine Thätigkeit in der Wirklichkeit entsprechen, wie S. Thomas sie lehrt? Ferner schreibt der Herr Gegner, Feldner habe ganz richtig die praemotio physica beschrieben als: „die Überführung der zwar handelnsfähigen, aber actu noch nicht handelnden Kraft aus dem Zustande der Möglichkeit in den Zustand der Wirklichkeit des Handelns“. Was für eine aktive Potenz ist das, die actu noch nicht handelt, und infolge dessen erst übergeführt werden mufs zum Handeln? Nach S. Thomas wird die aktive

Potenz niemals übergeführt zum Handeln. Dies geschieht mit der passiven, mit der Potenz in der Möglichkeit, was der Herr Kritiker selber zugesteht. Die aktive Potenz bringt bereits eine Wirkung, die operatio oder actio hervor.

Der Herr Gegner schreibt ferner, der Wille an sich, also in seinem Sinne die aktive Potenz brauche noch eine vorhergehende innerliche Veränderung durch Hinzufügung neuer Kraft. Wo hat der Herr Gegner im hl. Thomas je gelesen, dafs die aktive Potenz erstens einer vorhergehenden, zweitens einer innerlichen Veränderung, drittens einer neuen Kraft bedürfe? Doch genug davon.

g) Der Herr Kritiker findet in meiner Schrift auch noch ein anderes Curiosum, nämlich ein agens in actu, d. h. „ein in Wirklichkeit thätig Seiendes", welches dennoch keinerlei Thätigkeit ausübt.

Sehen wir uns den Text in meinem Buche etwas näher an. S. 81: „es wurde bereits dargethan, dafs der Wille, wenngleich er in actu oder agens in actu ist, sich doch noch seiner eigenen Thätigkeit gegenüber passiv verhält, weil diese Thätigkeit ein Accidens ist, welches dem Willen als seinem Subjekte inhäriert. Insofern diese Thätigkeit Wirkung oder Effekt des Willens ist, befindet sich letzterer nicht in der Potenz zu ihr, verhält er sich ihr gegenüber nicht passiv, sondern aktiv. Er bildet vielmehr die wirksame Ursache dieses Effektes. Passiv ist der Wille nur, insofern die Thätigkeit ein Accidens ist und dem Willen immanent inhäriert."

Ich meinerseits finde in der soeben gehörten Bemerkung des Herrn Gegners drei Curiosa, nämlich: erstens befafst sich der Herr Gegner mit Textfälschungen; zweitens lehrt er selber wortwörtlich das, was er mir vorwirft; drittens kennt er die Scholastik nicht. Jedermann sieht, inwiefern ich den Willen in actu, als agens in actu noch in der Potenz seiend genannt habe. Nicht insofern der Wille in actu Ursache der Thätigkeit ist, befindet er sich noch in der Potenz, sondern insofern die Thätigkeit als Accidens dem Willen inhäriert. Der Herr Gegner läfst mich ohne weiters sagen, der Wille in actu sei ein in Wirklichkeit thätig Seiendes, welches dennoch keinerlei Thätigkeit ausübt." Gegen ein so eigentümliches Mittel im Kampfe um philosophische Fragen Verwahrungen einzulegen, wäre viel zu viel Ehre für den Gegner.

Der Herr Gegner sagt ferner, der Wille sei, obgleich er an sich eine aktive, nicht eine passive Potenz bildet, noch in potentia zu einem weitern actus, nämlich zur actio der

Thätigkeit. Nun haben wir gehört, was der hl. Thomas unter aktiver Potenz versteht. Da also der Herr Gegner den hl. Thomas mir gegenüber verteidigen will, so folgt aus seiner Argumentation mit mathematischer Genauigkeit, dafs der Wille in actu oder als agens in actu „ein in Wirklichkeit thätig Seiendes ist", welches dennoch keinerlei Thätigkeit ausübt, weil es ja der Thätigkeit selber gegenüber im Verhältnisse der Potenz steht. Findet endlich der Herr Kritiker darin ein „anderes Curiosum", dafs jedes Subjekt zu seinem Accidens sich wie die Potenz zum Akte verhalte, so weifs er eben nichts von der Philosophie.

h) Der Herr Gegner will darthun, dafs ich behauptet hätte, erst die Potentia in actu wäre das Princip der Thätigkeit, und führt zu diesem Zwecke folgende Stelle aus meinem Buche an: „wer gibt dem Willen, dem Thätigkeitsvermögen diesen Akt, die Existenz, wodurch er in ordine operativo Wirklichkeit hat, und infolge dessen Princip, Ursache wird? u. s. w.

Nun was ist denn ein Thätigkeitsvermögen? Ist das kein Princip? Von welchem Princip rede ich also an den angeführten Stellen? Offenbar vom formellen, unmittelbaren Princip. Ein Thätigkeitsvermögen, das sich blofs in der Möglichkeit zu handeln befindet, gleichwie eine Ursache, die blofs in der Möglichkeit etwas verursacht, wird doch nicht im eigentlichsten Sinne Thätigkeitsprincip resp. Ursache genannt. Wird aber damit geleugnet, dafs es überhaupt ein Thätigkeitsprincip resp. eine Ursache sei?

Hiermit schliefse ich den ersten Punkt ab. Es ist ein wahres Glück für den hl. Paulus, dafs er nicht in unsern Tagen lebt. Denn hätte er jetzt den Ausspruch gethan über den Sohn Gottes: „habitu inventus est ut homo", es wäre ihm gerade so ergangen wie dem P. Feldner mit dem Ausspruche: der Wille an sich gleiche der materia prima, der Wille an sich bilde eine passive, nicht aber eine aktive Potenz. Bezüglich der Benennung des Willens an sich habe ich früher bemerkt, dafs jeder sie auffassen könne, wie er wolle. Nur darf er sich dann nicht auf den hl. Thomas berufen. Was S. Thomas unter aktiver Potenz versteht, habe ich im Vorausgehenden an der Hand des hl. Thomas selber niedergelegt. Genügte die blofse Hinordnung zur Thätigkeit, um eine Potenz in ordine operativo zu einer aktiven Potenz zu machen, so wäre die materia prima in ordine entitativo ebenfalls eine aktive Potenz, denn sie ist zur Form hingeordnet.

Die Begriffsbestimmung des agens in actu durch den Herrn Gegner erweist sich als ganz und gar unrichtig. Das agens in actu ist ihm ein Zusammengesetztes aus dem Subjekte, welches, aus der Potenz, wodurch das Subjekt thätig ist und aus der Thätigkeit als der Wirkung. Dem zufolge hätte der so oft ausgesprochene Grundsatz des hl. Thomas: „ein jedes Ding sei thätig, insofern es sich in actu befindet" keinen andern Sinn als diesen: „ein jedes Ding ist thätig, insofern es ein Subjekt ist, welches eine Potenz besitzt, wodurch es sich als thätig zeigt, und insofern die Thätigkeit ihm inhäriert". Mit andern Worten: ein jedes Ding ist thätig, insofern es eine Thätigkeit hat oder thätig ist. Auf das Prädikat: „geistreich" hat diese Begriffsbestimmung sicher keinen Anspruch.

II. Ferner habe ich in meiner Erwiderung dem Herrn Kritiker gegenüber nachgewiesen, dafs er die Bewegung des Willens durch Gott, resp. das Bewegtwerden desselben mit der Thätigkeit selber identifiziert. Dabei habe ich auf S. 413 und 416 seiner Recension verwiesen. Auf das antwortet der Herr Gegner im vorliegenden Hefte: „auch hier habe ich wiederum mehrmals S. 413 und 416 meiner Kritik aufmerksam Wort für Wort durchgelesen, aber nichts von dem gefunden, was der verehrte Gegner mir zuschreibt. Auf S. 416 wurde ausdrücklich gesagt, die motio divina im passiven Sinne sei die dem Willen von Gott mitgeteilte Bewegung, welche in ihm bleibt per modum passionis transeuntis, so lange er will ‚und in deren Kraft er will'; die nunmehr vom bewegten Willen als selbständiges Princip ausgehende Wollensthätigkeit . . . ist real identisch mit der Bewegung, durch welche die bewegende erste Ursache den unthätigen Willen in Thätigkeit versetzt hat."

a) Wen will denn der verehrte Herr Gegner eigentlich täuschen? Hält er die Leser seines Jahrbuches wirklich für so kurzsichtig und einfältig, dafs dieselben den eklatanten Widerspruch nicht sofort herausfinden. Die Leser des ‚Jahrbuches' mögen sich bei Herrn Dr. Esser dafür bedanken. Ich behaupte, der verehrte Herr Gegner identifiziere das Bewegtwerden des Willens mit der Willensthätigkeit selber. Der Herr Gegner antwortet, er habe dies in seiner Kritik nirgends gefunden und schreibt genau fünf Zeilen darauf, die von mir unterstrichenen Worte nieder! In der Recension selbst sagt der Herr Gegner S. 416: „jedoch machen wir darauf aufmerksam, dafs sie (die Wollensthätigkeit) real identisch (gesperrt!) ist mit der Bewegung, durch welche die bewegende erste Ursache

den unthätigen Willen in Thätigkeit versetzt hat". Das ist der erste Widerspruch des Herrn Gegners mit sich selber.

Weiter: die Bewegung bleibt im Willen per modum passionis transeuntis, so lange er will und in deren Kraft er will. Das heifst mit andern Worten: diese Bewegung bildet die Kraft, wodurch er will, wodurch er thätig ist; aber diese Kraft, wodurch er thätig ist, unterscheidet sich nicht real von der Thätigkeit selber. Das ist der zweite Widerspruch.

Ferner: Diese Bewegung geht ‚natura et causalitate' der Thätigkeit vorher. Allein sie ist real identisch mit der Willensthätigkeit. Das ist der dritte Widerspruch.

Überdies: die Willensthätigkeit, die actio, verhält sich zur aktiven Potenz wie das principiatum zu seinem Principium, wie das causatum zu seiner causa. Die Bewegung Gottes aber ruht im Willen, also in der aktiven Potenz. Und doch ist sie real identisch mit der actio. Die Ursache gilt demnach dem Herrn Gegner als real identisch mit der Wirkung. Das ist der vierte Widerspruch.

Endlich sagt der Herr Gegner auf S. 414 des vorliegenden Heftes, die drei componentia seien real von einander unterschieden. Diese drei componentia sind nach ihm: die res, quae agit, die potentia activa, qua res agit, und die actio, quam res per potentiam activam agit. Potentia activa ist aber der Wille, und in ihm bleibt die Bewegung per modum passionis transeuntis. S. 417 aber ist die Willensthätigkeit, also die actio real identisch mit der Bewegung, welche im Willen bleibt. Das ist der fünfte Widerspruch.

Was der hl. Thomas diesbezüglich lehrt, haben wir gerade früher gehört. Ich kann seine Ansicht, des Raumes wegen, hier nicht wiederholen. Aber gehen wir zurück auf die allgemeinen Principien. Was ist die Bewegung im passiven Sinne? Darauf antwortet S. Thomas: die Bewegung im passiven Sinne ist der Akt desjenigen, was in der Potenz existiert und insofern es in der Potenz ist. Physicor. III. II. 3. Und was verstehen wir unter actio oder Thätigkeit? Die actio ist der Akt des Agens. ib. III. V. 2. Das Agens aber befindet sich nicht in der Potenz, sondern in actu. Somit ist die passive Bewegung das gerade Gegenteil von der Thätigkeit. Leiden bedeutet nichts anderes, als etwas vom Agens empfangen; die actio dagegen ist die Thätigkeit, das Wirken des Agens auf ein Anderes. l. c. 15.

Der Herr Kritiker bemerkt, ich scheine gar nicht verstanden zu haben, was man unter motio divina im aktiven und im passiven Sinne verstehen müsse. Er schreibt, sagt der

Herr Gegner: „was ist die motio divina im passiven Sinne? Der Herr Kritiker hat früher erklärt, die motio divina sei die Hinzufügung neuer Kraft. Im passiven Sinne mufs sie somit die Aufnahme dieser neuen Kraft sein.“ Wir verstehen aber unter motio divina activa et passiva sumpta etwas ganz anderes. So schreibt Kardinal Mazzella: „creatio . . . passive accipitur ut aliquid ipsius creaturae, quae creari dicitur“. Ähnlich fassen wir auch die motio divina aktive auf pro actione, qua Deus movet res ad agendum, passive aber pro termino hujus actionis divinae, für das, was diese Thätigkeit Gottes in den Geschöpfen hervorbringt.

Der Herr Gegner irrt sich sehr. Ich verstehe ganz gut, was man unter der passiven Bewegung sich zu denken hat. Dafür versteht weder er, noch Kardinal Mazzella die passive Bewegung. Das, was der geehrte Herr Kritiker als terminus der Bewegung angibt, ist nicht die Bewegung, resp. das Bewegtwerden, sondern das Bewegtwordensein. Ipsum habere talem formam est ipsum motum esse, hat S. Thomas, wie wir früher gesehen, ausdrücklich erklärt. Bewegtwerden und Bewegtwordensein dürfen aber in keiner Weise identifiziert werden. Das eine bedeutet den Einflufs Gottes aufnehmen, das andere ihn bereits besitzen.

Die Sache liegt darum ganz anders, als der Herr Gegner sie darstellt. Kein Kommentator hat je behauptet, dafs die praemotio physica, die Aufnahme des göttlichen Einflusses auf den Willen real identisch sei mit dem Willensakte, mit der Willensthätigkeit selber. Die praemotio physica aufnehmen bedeutet nun ganz dasselbe wie die Bewegung passiv genommen. Die strittige Frage lautet folgendermafsen: die von Gott mitgeteilte und vom Willen aufgenommene Bewegung wirkt auch bei der Thätigkeit desselben mit. Das ist der sogenannte Simultankonkurs, im richtigen Sinne aufgefafst. Ist nun dieser Simultankonkurs real identisch mit der Willensthätigkeit oder nicht? Jedermann sieht, dafs es himmelweit verschieden ist zu sagen: das Aufnehmen dieser vorübergehend mitgeteilten Form oder die motio im passiven Sinne bedeute sachlich ein und dasselbe mit der Willensthätigkeit selber; und zu sagen: diese angenommene Form sei sachlich ein und dasselbe mit der Thätigkeit. Ersteres mufs als durchaus unrichtig bezeichnet werden, letzteres erweist sich insofern als richtig, dafs diese vom Willen aufgenommene Form das principium formale der Thätigkeit bildet, oder, wie S. Thomas sagt, die Kraft, wodurch der Wille handelt. Jede Form aber

intendiert agere sibi simile. Es handelt sich hier also gar nicht um die passive Bewegung des Willens, sondern um die aktive, wo sich der Wille bereits selber bewegt, eine Thätigkeit ausübt. Gott wirkt aber auch mit bei dieser Thätigkeit des Willens. Jetzt entsteht die Frage: üben diese beiden Ursachen sachlich eine und dieselbe Thätigkeit aus oder nicht? Der hl. Thomas spricht ausdrücklich von zwei Momenten. Das eine nennt er die applicatio virtutis ad actionem, vom andern sagt er, dafs ejus virtute omnis alia virtus agit. de potentia q. 3. a. 7. Diese beiden Momente sind durchaus nicht sachlich ein und dasselbe, denn warum zählt S. Thomas vier und nicht drei auf? Und warum koordiniert er alle vier gleichmäfsig? Bei dem ersten der zwei soeben erwähnten Momente greift die praemotio physica Platz, bei dem zweiten aber tritt der Simultankonkurs im Sinne des hl. Thomas in seine Rechte. Die praemotio physica besteht darin, dafs die Thätigkeit Gottes im Willen eine vorübergehend existierende Form hervorbringt, wodurch der Wille aus der Möglichkeit zu handeln in die Wirklichkeit zu handeln tritt. Das ist die motio divina im passiven Sinne. Diese motio im passiven Sinne ist keineswegs real identisch mit der Thätigkeit des Willens, denn ihr terminus ist der Wille, nicht die Thätigkeit des Willens. Das sagt ja der Herr Kritiker selber in seiner Recension S. 417. Bei dieser passiven Bewegung des Willens handelt also der Wille noch nicht, sondern er kommt blofs in die Wirklichkeit zu handeln. Darum geht dieser Zustand ‚natura et causalitate‘ dem wirklichen Handeln voraus. Allein weil der Wille in der Wirklichkeit zu handeln blofs ‚natura et causalitate‘ früher ist als das wirkliche Handeln, so beginnt gleichzeitig eine andere Bewegung des Willens, nämlich aus der Wirklichkeit zu handeln zum wirklichen Handeln. Jede Thätigkeit der Kreatur vollzieht sich nach S. Thomas vermittelst einer Bewegung. Actio secundum quod est praedicamentum dicit aliquid fluens ab agente et cum motu. 1. d. 8. q. 4. a. 3. ad 3. Die Thätigkeit von seiten Gottes, also die motio activa ist die nämliche geblieben; nur hat sie jetzt einen andern terminus, nämlich das wirkliche Handeln des Willens. Aber die motio von seiten des Willens ist eine andere geworden. Anstatt der motio passiva haben wir jetzt die motio activa des Willens oder den Willen in der Wirklichkeit, eine Thätigkeit setzend. Ist nun diese motio activa des Willens real identisch mit der Thätigkeit des Willens selber? Nein, denn die Thätigkeit ist ein Produkt, ein Effekt

des Willens. 3. p. q. 19. a. 1. Niemals kann die wirkende Ursache real identisch sein mit der Wirkung.

Welche motio ist also mit der Thätigkeit real identisch? Die passive nicht. Die aktive oder der Wille in der Wirklichkeit auch nicht. In welchem Verhältnisse steht der Wille in der Wirklichkeit zu der Bewegung Gottes aktiv gefafst bezüglich der Thätigkeit des Willens? Haben wir eine oder zwei Thätigkeiten zu unterscheiden? Es ist nur eine und zu dieser verhält sich der Wille wie das quod, die motio divina wie das quo agit. In ejus virtute omne agens agit. Das ist der Simultankonkurs des hl. Thomas. Von einer realen Identität der Bewegung überhaupt kann man nur reden, wenn man sie von seiten Gottes betrachtet.

Der Herr Gegner schreibt in seiner Recension S. 417 wörtlich folgendes: „wenn Gott unsern Willen bewegt, so empfängt jener durch die actio Gottes eine Bewegung, er gerät in Bewegung. Hieraus ergibt sich eine zweifache wichtige Eigenschaft der motio oder praemotio passive sumpta. Zunächst verhält sich bei ihrem Empfang der Wille rein passiv, leidend, nicht aktiv oder handelnd.“ Der Wille in diesem passiven Zustande ist also sicher nicht real identisch mit der Thätigkeit desselben. Im vorliegenden Hefte erklärt der Herr Gegner S. 414, die actio oder Thätigkeit des Willens bilde ein principiatum, ein causatum der aktiven Potenz, also des Willens, und trotzdem hält er die Behauptung auch in diesem Hefte aufrecht, ich stünde im Gegensatz zu dem hl. Thomas mit meiner Ansicht: die motio divina im passiven Sinne unterscheide sich real von der actio, wozu sie von Gott gegeben ward. Über einen solchen Vorgang das richtige Urteil zu fällen, überlassen wir den geehrten Lesern.

DIE MYSTIK DES ANGELUS SILESIUS.

Von Dr. PAUL MAHN.

Vorbemerkung des Herausgebers. Die nachfolgende Untersuchung des nichtkatholischen Herrn Verfassers ist ein Beitrag zur objektiven Beurteilung Schefflers, weshalb wir unter Verwahrung unseres katholischen Standpunktes der Abhandlung gern Raum gewähren.

Litteratur.

A. Schriften des Angelus Silesius.

1. Gedichte aus den Jahren 1641, 1642. Bei Hoffm. v. Fallersleben. Weim. Jahrb. I. 271 ff; Rosenthal, S. 1 ff.
2. Trostgedicht an Burgk 1652; Christl. Ehrengedächtnis des Herrn A. v. Franckenberg 1652. ibid.
3. Joh. Scheffler's Gründliche Ursachen und Motiven, warumb er von dem Luthertumb abgetretten und sich zu der Catholischen Kirchen bekannt habe. Olmütz 1653. Wieder abgedr. b. Räfs; im Ausz. b. Lindemann.
4. Cherubinischer Wandersmann. a) Wien 1657. Enthält 5 Bücher Sprüche mit einem Anhang v. 10 Sonetten und eine Vorrede. b) Glatz 1674. Mit einem 6. Buche vermehrt, dessen Anfang die erwähnten 10 Sonette bilden. Enthält dieselbe Vorrede wie a, nur am Anfang und Ende mit einigen Zusätzen vergröfsert.
5. Heilige Seelenlust. a) 1657. Enthält 4 Bücher. b) 1668. Mit einem 5. Buche vermehrt.
6. Sinnliche Beschreibung der vier letzten Dinge. 1675. (Nicht die 1. Ausg., wie aus dem Beginn der Vorrede zum Cher. Wand. v. 1674 hervorgeht. S. Kahlert S. 27).
7. Ecclesiologia (Sammlung von 39 Streitschriften gegen die Protestanten). 1677. Vorrede von 1676.
8. Ein Brief an Georg Betkium, dat. 28. Nov. 1652. Unschuld. Nachr. 1714, S. 79.

Die verschiedenen Ausgaben s. verzeichnet bei Kahlert und Gödeke, Grdr., 2. Aufl., III, 197 f.

B. Schriften über Angelus Silesius.

A. Schreiber im Morgenblatt 1807. Nr. 240.

Göschel im Jahrb. f. wiss. Kritik. 1834 Nr. 41 u. 42. Anläfslich der Auswahl v. Sprüchen des Cher. Wand. von Varnhagen—(Rahel). 1834.

Gaup, die röm. Kirche, beleuchtet in einem ihrer Proselyten. Dresd. 1840.

Wittmann, Ang. Sil. als Konvertite, a. myst. Dichter u. a. Polemiker Eine Charakteristik. Mit Andeutungen üb. wahre Poesie, ächte Mystik u. rechte Polemik. Augsburg 1842.

Schrader, Angelus Sil. u. s. Myst. Halle 1853.

Kahlert, Ang. Sil. Eine lit. hist. Unts. Breslau 1853.

Besprechung in Westminster Review. Okt. 1853.

Hoffm. v. Fallersleben im Weim. Jahrb. 1854.
Schuster in Niedners Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1857. Gegen Schrader.
Rosenthals Einleitung z. sr. Ausg. der sämtl. poet. W.
Rezension von Heinr. Rückert in Blätt. f. litt. Unth. 1864, 439 ff.
Ahrendts, zur Einleitung in den Cher. Wand. Programm Aschersleben 1863.
Franz Kern, Joh. Sch's Cher. Wand. Lpz. 1866.
Renzensionen von Reinhart Zöllner im Bl. f. l. Unth. 1867, 282 ff. u. Schündelen im Theol.-Litt. Blatt 1867. 873 ff.
Räfs, die Konvertiten seit der Reform. Frburg 1868. Bd. VII. Im wesentl. ein Abdruck von Sch.s Konversionsschrift.
Knoblich in Zeitschr. des Vereins f. Gesch. u. Altert. Schlesiens VIII. Giebt einige Ergänzungen zu Schefflers Leben.
Lindemann, Ang. Sil. (J. Sch.), Bild eines Convert., Dichters u. Streittheologen aus dem 17. Jahrh. Freiburg 1876.
Treblin, Ang. Sil. Ein Vortrag. Breslau 1877.
Die das Verhältnis Schefflers zu Czepko berührenden Schriften s. unten S. 485.

Einleitung.

I.

Vorliegende Schrift will die Weltanschauung des Angelus Silesius darstellen.

Ist das möglich? Kann man aus so verschiedenartigen Elementen, wie sie die Schriften dieses Mannes uns darbieten, eine Gesamtanschauung herausheben, von welcher man mit Recht sagen darf, dafs es diejenige des Angelus Silesius gewesen sei? Aus Schriften, in denen sich zwei Anschauungsweisen so einander ausschliefsend gegenüber zu stehen scheinen, dafs man versucht hat, sie als von zwei verschiedenen Verfassern herrührend zu erweisen?[1]

In seinen Streitschriften gegen die Protestanten — 39 sind unter dem Titel Ecclesiologia gesammelt — steht Scheffler auf durchaus konfessionellem Boden und vertritt mit kampfesfroher Begeisterung seinen katholischen Standpunkt; so sehr,

[1] Schrader: A. S. u. s. Mystik. Diese Hypothese ist 1853 von Kahlert u. 1857 von Schuster widerlegt worden. — Ich kann Schrader nicht darin beistimmen, dafs Elccesiol. u. Cherub. Wandersmann durchaus nichts Gemeinsames haben sollten, da sich allerdings Berührungspunkte finden, welche ich an ihrer Stelle beibringen werde. Dennoch aber ist die Verschiedenheit der ganzen Anschauungsweise immer noch grofs genug, u. Lindemann hatte sicherlich kein Recht zu der Bezüchtigung, dafs Schrader „die Sammlung der Schefflerschen Streitschriften nicht einmal durchblättert haben könne.“ (S. 7.)

dafs er sogar die Potentaten auffordert, die Ketzer mit dem Schwerte niederzuhalten.[1]

Dagegen atmet in der heiligen Seelenlust und dem Cherubin. Wandersm., wie alle Darsteller anerkennen, ein durchaus versöhnlicher Geist. Mit ganz wenigen Ausnahmen — und auch da sehr milde — werden nirgends die konfessionellen Unterschiede betont. Ja, der Cherubinische Wandersm. steht — welches nur die katholischen Apologeten und Schrader bestreiten — nicht mehr auf dem Boden des Christentums.

Weil man nun diese beiden Anschauungsweisen, die des Cher. W. u. die der polemischen Schriften, für unvereinbar hielt, andererseits aber auch daran nicht zweifeln konnte, dafs es ihrem Urheber mit jeder von beiden durchaus ernst gewesen sei, so kam man[2] darauf, beide Richtungen durch Annahme eines „psychologischen Entwicklungsganges in Scheffler" zu erklären, „vermöge dessen derselbe sich erst in der weiteren Entwicklung des Streites zum Zelotismus und zur Proselytenmacherei steigern läfst." In seinen jüngeren Jahren habe Innerlichkeit und Beschaulichkeit ihn beherrscht, die im Cher. Wandersm. und in der Psyche ihren höchsten Ausdruck erhalten hätten; dann lasse jene kontemplative Richtung in Folge des Streites mit der protestantischen Orthodoxie nach, um endlich, nachdem seine geistige Kraft in Folge des Alters überhaupt abgenommmen habe, „Äufserlichkeit und derb sinnliche Auffassung" an die Stelle treten zu lassen, welches besonders durch sein letztes Werk, die „Sinnliche Beschreibung", bestätigt werde.

Was zunächst die „Sinnl. Beschrbg." betrifft, so leugnen wir nicht, dafs Äufserlichkeit und derbe Sinnenfälligkeit in ihr Platz gegriffen haben. Aber wie Scheffler selbst in der Vorrede sagt, sind die grellen Farben in ihr mit Absicht aufgetragen, um nämlich auf „die niedrigen Gemüter" zu wirken. Er selbst lebte nach wie vor in seiner Innerlichkeit u. Beschaulichkeit, und nur, weil er die stumpfe Masse für die Auffassung derselben nicht reif glaubte, trat er auf Augenblicke aus ihr heraus und bot ihr, was sie verstand. Die Sinnl. Beschrbg. ist deshalb nach dieser Seite als ein Experiment anzusehen, eine Schrulle, wenn man will, niemals aber als bezeichnend für die damalige Denkweise Schefflers geltend zu machen.

[1] Tract. VII. 397. Besonders tract. XXXVI: Gerechtfertigter Gewissenszwang oder Erweifs, dafs man die Ketzer zum wahren Glauben zwingen könne u. solle.

[2] Hauptsächlich Schuster l. c. S. 456 f.

Überdies aber finden sich auch im Cherub. Wandersm., der ja die Periode der Innerlichkeit repräsentieren soll, öfters ähnliche Stellen. Besonders die 10 Sonette, welche seit der 2. Ausgabe den Anfang des 6. Buches bilden, aber schon der ersten von 1657 angehängt waren, leisten an derb sinnlicher Auffassung kaum weniger als die Sinnl. Beschreibg.[1]

„In Folge des Alters“, wie Schuster ferner behauptet, kann die geistige Kraft des Angelus sicher nicht abgenommen haben, da er, als er starb, erst 53 Jahre alt war.

Eher könnte man aus der Kränklichkeit seiner letzten Jahre[2] auf eine Schwächung auch seiner geistigen Kräfte schliefsen. Aber gerade ein solcher Zustand scheint einer Neigung zur Äufserlichkeit wenig günstig zu sein.

Zudem jedoch zog sich Scheffler mehrere Jahre vor seinem Tode — wahrscheinlich schon 1671[3] — in das Stift der Kreuzherren zu St. Matthias zurück, ein Akt, der doch wohl nicht anders als aus der Sehnsucht nach stiller Sammlung zu erklären ist.

Schliefslich aber geben wir zu bedenken, was von einem Entwicklungsgange zu halten sei, der „ruhige und innerliche Beschaulichkeit“ in die Jugend, „Äufserlichkeit und derb sinnliche Auffassung“ aber in das Alter verlegt.

Sind somit die Gründe, welche Schuster für seine Ansicht beibringt, nicht stichhaltig, so wird, meinen wir, eine Betrachtung nachfolgender Daten das Gegenteil seiner Behauptung ergeben: dieses nämlich, dafs beide Anschauungsweisen, sowohl die konfessionell-polemische als die mystisch-philosophische, wie wir sie besser nennen, zu gleicher Zeit unseren Dichter beherrschten.

Aus dem Jahre 1652 stammt das „Christliche Ehrengedächtnis“ auf den Tod seines Freundes Franckenberg, das

---

[1] Z. B. VI, 4: Ich war mit Sünden-Wust verstellt und blutig roth,
In Wollust wälzt' ich mich wie eine Sau im Koth,
Ich stank vor Eitelkeit.

VI, 6 schildert er die Verdammnis u. a.:
Man beifst und hadert sich, man lebt wie Hund' u. Katzen
Man mufs sich ewiglich mit allen Teufeln kratzen.
Man frisset Hüttenrauch, Pech, Schwefel, Teufelsmist.

[2] In der Leichenrede des Jesuiten Daniel Schwartz (die „Abdankung“; im Auszug mitgeteilt von H. v. Fallersleben, Weim. Jahrb. I, 290 ff) heifst es, dafs Scheffler „nach langer Leibsschwachheit mit lung- u. dürrsüchtigen Beschwerden abgezehrt“ entschlafen sei. — S. Vorrede zur Ecclesiol. 1676.

[3] Kahlert S. 27.

schon ganz im Geiste des Cherubinischen Wandersmannes abgefasst ist, wie auch ein Brief Schefflers aus demselben Jahre an Georg Betkium[1] von einigen Gedichten berichtet, in denen „etliche hohe Termini und Modi zu reden ex Theologia mystica“ vorhanden seien. Derselbe Brief erwähnt „etliche hoch inbrünstige das Gemüt zu Gott erhebende Gebete aus unterschiedenen Autoribus verdeutscht“, denen wegen des darin enthaltenen „Enthusiasmus“ von dem lutherischen Hof-Prediger zu Öls die Druckerlaubnis versagt worden. Schon im folgenden Jahre, 1653, geschah der Übertritt Schefflers zur katholischen Kirche, welchem noch nicht 14 Tage später eine Rechtfertigung[2] mit starker Polemik gegen die Protestanten folgte. 1656[3] ging er der Wallfahrt nach Trebnitz voran, bei der er sich mit grofser Demonstration gegen seine früheren Glaubensgenossen benahm.[4] Im selben Jahre aber gab er auch den Cherubin. Wandersmann in Druck[5], der, ebenso wie die Heilige Seelenlust, 1657 erschien. 1661 trat er in den Orden der fratrum minorum Seraphici Patris Francisci.[6] Dann folgen 1664—74 die Streitschriften gegen die Protestanten. 1673 war wahrscheinlich schon die Sinnl. Beschreibg. verfafst.[7] Aber während dieser Jahre erschienen 1668 die Heil. Seelenlust und 1674 der Cherub. Wandersm. in 2. Auflage, und zwar nicht als einfache Abdrücke der ersten Ausgaben, sondern die Hl. Seelenl. mit einem 5. und der Cherub. Wand. mit einem 6. Buche vermehrt, beide ganz im Geiste der früheren geschrieben.[8] Ihre Abfassungszeit fällt daher zwischen 1657 u. 1668 beziehungs-

---

[1] Unschuldige Nachrichten 1714, S. 79.

[2] Joh. Sch.'s Gründliche Ursachen und Motiven, warumb er von dem Lutherthumb abgetretten und sich zu der Catholischen Kirchen bekannt habe. Olmütz, 1653. — Wieder abgedruckt bei Räfs. Im Auszuge auch bei Lindemann.

[3] Kahlert S. 19.

[4] S. die Abdankung Weim. J. B. I, 294.

[5] Die Vorrede ist vom 7. Heumonathstag 1656 datiert.

[6] Scheffler war nach eigenem Zeugnis kein Jesuit (Gaup S. 16 Kahlert 20, Lindemann 123 und 155). Schündelen frischt gleichwohl diese auf Wetzel beruhende Angabe wieder auf.

[7] Kahlert S. 27.

[8] Buch VI des Cher. W. zeigt allerdings gröfseres Mafs und Milde in den Ausdrücken; denn:

V, 209 Die Liebe, wenn sie neu, braust wie ein junger Wein,
Je mehr sie alt und klar, je stiller wird sie sein,

und im ganzen kommt mehr die auf das praktische Leben gerichtete Weisheit des gereiften Mannes zur Sprache. (cf. Kahlert S. 50) Die metaphysischen Grundanschauungen aber sind dieselben wie in den früheren Büchern. S. z. B. VI, 128, 130, 171—174.

weise 1674, also sicherlich auch in die Zeit seiner heftigsten Polemik. Anderseits aber zeigen sich Spuren stark konfessioneller Färbung auch schon in der ersten Ausgabe des Cherub. Wandersmannes.[1]

Wenn man nun nicht annehmen will, Scheffler habe zwischen beiden Anschauungsweisen beständig — zuweilen sogar im selben Jahre — abgewechselt, so scheint sich uns aus diesen Daten mit Notwendigkeit zu ergeben, dafs beide Richtungen gleichzeitig und in jedem Lebensalter unsern Dichter beherrschten. Wohl trat zu Zeiten die eine mehr hervor als die andere: aber nicht, weil diese ihn dann allein eingenommen hätte, sondern nur, weil äufsere Umstände es gerade mit sich brachten. Aus dieser Gleichzeitigkeit beider Anschauungsweisen ergeben sich zwei Möglichkeiten: Entweder Scheffler mufs es mit einer von beiden nicht ernst gewesen sein, oder aber er mufs beide nicht für so widersprechend gehalten haben, wie sie den modernen Darstellern erscheinen.

Was die erste Möglichkeit betrifft, so sind alle Schriften des Ang. Sil. mit einem solchen Einsetzen der ganzen Persönlichkeit für die Sache, mit einem solchen für sich selbst sprechenden Mut und Ernst der Überzeugung geschrieben, dafs fast keiner der späteren Beurteiler die Aufrichkeit ihres Verfassers in Zweifel gezogen hat.[2] Die Verdächtigungen gleichzeitiger

[1] S. unten Kap. 6.

[2] Gervinus' von blindem Hafs gegen den Konvertiten diktiertes Urteil kann als abgethan angesehen werden (s. Kern S. 13 ff). — Kern (S. 123 ff) nimmt nur einen „versteckten Widerruf" der späteren mehr kirchlichen Anschauung Schefflers, ausgesprochen „in der Vorrede zur 2. Ausg." des Cher. Wand. (1674), gegen seine frühere Überzeugung an, welches also auf die Schustersche Ansicht hinauslaufen würde. Aber die ganze Darlegung ist hinfällig, weil Kern sowohl wie vor ihm Kahlert (S. 27) und nach ihm Lindemann (S. 108, 113) und Treblin (S. 23) in der merkwürdigen Konfusion befangen waren, dafs die Vorrede erst 1674 hinzugefügt sei, während sie doch schon, von einigen unwichtigen Zusätzen im Anfange und am Ende abgesehen, in der 1. Ausgabe mit dem Datum „den 7. Heumonathstag 1656" stand. (S. das Nachwort der Sulzbacher Ausg. v. 1829). — Treblin, der sich nicht blofs auf diese irrige Annahme stützt, findet allerdings in der Hl. Seelenlust, da sie gleichzeitig mit dem Cher. Wand. entstanden sei, „eine Akkomodation an die Anschauung der Gemeinde", „da man nicht annehmen kann, dafs ein und derselbe Mann bald Pantheist und bald Theist ist". Mit fertigen Schlagwörtern wie Pantheismus und Theismus kann man bei einem Mystiker alles beweisen. Angelus' Anschauung läfst sich nicht schlechthin als das eine oder das andere bezeichnen. Als Pantheismus nicht. weil ihm das Verhältnis des Menschen zu Gott ein durchaus persönliches ist, was sich namentlich in der Ethik ausspricht; als Theismus nicht, weil sein Gott kein extramundaner sondern immanenter ist. Es

protestantischer Gegner betreffs äufserer Vorteile, die Scheffler durch seine Konversion erlangt hätte, verdienen bei der damals herrschenden Erbitterung beider Konfessionen gegen einander ohnehin nicht viel Glauben, haben sich aber überdies als Verleumdungen erwiesen.[1] Jedenfalls ist, so lange noch eine andere Erklärungsweise möglich ist, eine Verheimlichung seines Standpunktes, hervorgegangen aus dem Bewufstsein, dafs er nicht auf dem Boden der Kirche stehe, deren Priester er war, unserem Mystiker durchaus nicht zuzutrauen. Diese andere Erklärungsweise aber, welche allein uns geeignet scheint, eine ungezwungene Ausgleichung der Gegensätze in Schefflers Schriften herzustellen, bietet uns jene zweite sich ergebende Möglichkeit dar. Angelus hat in der That nicht die Anschauung seines Cherub. Wand. derjenigen der Ekklesiologie für widersprechend gehalten. Beide suchen denselben Gegenstand zu deuten; nur jedes auf andere Weise. Die Betrachtungsart der Ekklesiologie, die Dogmatik, redet für den empirischen Verstand, der den Blick auf diese Erde geheftet hält; die des Cher. Wand., die Mystik, für eine ganz verschiedene Erkenntnisweise, die sich abwendet von der Welt der Erscheinungen und im „Schauen" des Wesens der Dinge sich verliert. Auch die kirchlichen Formen sind Wahrheit, aber sie sind gewissermafsen nur äufsere Gestaltungen des Göttlichen, deren eigentlichen Gehalt und innerlichste Deutung erst die mystische Kontemplation findet, welche ihm deshalb auch die vera ac viva Theologia ist.[2]

In diesem Sinne, glauben wir, bestanden beide Richtungen in Scheffler neben einander. Schon dafs er die Mystik die vera ac viva Theologia nennt, involviert die Annahme einer solchen, die weniger vera ac viva ist; und vor allem scheint uns seine durchgeführte Unterscheidung zwischen diskursivem und intuitivem Erkennen (s. unt. Kap. 4) zwanglos auf unsere Auslegung hinzuführen. Ja, er selbst bezeichnet schon mit dem Beiworte „cherubinisch", welches er seinem Wandersmann gab, die darin enthaltene Betrachtungsweise im Unterschiede von dem gewöhnlichen Denken als eine solche, die „von der Klarheit und dem Licht des göttlichen Verstandes durchdrungen,

gehört mit zu den Kennzeichen aller Mystik, dafs sie nicht unter bestimmte philosophische Grundrichtungen gebracht werden kann, sondern bald hier bald da ihre Elemente hernimmt. Wir werden uns daher in unserer Darstellung, so bequem sie auch sind, aller - ismen thunlichst enthalten, und lieber immer von der Sache selbst reden.

[1] S. Kahlert S. 17.

[2] Brief in den Unschuld. Nachr. 1714.

nun in sich selbst hell geworden, auch alle Dinge mit der göttlichen Klarheit in diesem Lichte anschaut."[1]

Wir jetzt glauben leicht die Unvereinbarkeit beider Richtungen zu erkennen. Sie entdeckt sich uns bei Angelus selbst schon in der Neigung, christliche Glaubenssätze auf allgemeinere philosophische zurückzuführen, sie zu vergeistigen, ja, wie Treblin S. 33 nicht mit Unrecht sagt, zu verflüchtigen (s. unt. Kap. 6). Scheffler selbst jedoch ist sich des Gegensatzes beider nicht bewufst geworden.[2]

Aber, könnte man fragen, wenn Angelus mit den Sprüchen des Cher. Wand. völlig auf dem Boden seiner Kirche zu stehen glaubte, weshalb schrieb er denn zugleich mit den Sprüchen eine Vorrede, in der er sich gegen „verdammlichen Sinn und böse Meinung" verwahrt? Scheint nicht gerade seine eifrige Verteidigung mindestens ein Bewufstsein davon vorauszusetzen, dafs die Epigramme nicht notwendig in kirchlichem Sinne verstanden zu werden brauchten, folglich doppelsinnig seien? In welchem Falle er dieselben hätte unterdrücken müssen, wenn anders er ein Schriftsteller hätte sein wollen, dem daran liegt, dafs über seine wahren Ansichten kein Zweifel besteht.

Wir antworten: Für doppelsinnig hielt Scheffler seine Sprüche nicht. Der in der mystischen Theologie Erfahrene, meinte er sicherlich, werde auch erkennen, dafs sie mit den Satzungen der Kirche in Einklang ständen. Darüber aber allerdings war er sich keinen Augenblick im Unklaren, dafs bei der grofsen Masse gerade diejenigen Anschauungen, welche ihm seine liebsten, weil tiefsinnigsten waren, kein Verständnis finden würden, dafs sie eben da nicht als das erkannt werden würden, wofür er sie hielt, nämlich für den eigentlichen Sinn und tiefste Bedeutung der christlichen Lehre, sondern dafs man sie da leicht für eine dem Christentum abgewandte Ketzerei ansehen könnte.

In der That war ihm schon früher, wie aus dem 1652 geschriebenen Briefe in den Unschuld. Nachr. hervorgeht, der Vorwurf gemacht worden, dafs er ein heimlicher Weigelianer[3]

[1] Fr. v. Schlegels Deutung, Passys Ölzweige. 1820, Nr. 19. (Bei Rosenth. II, 245).

[2] Er ist also in dieser Hinsicht nicht mit Männern wie Weigel oder Franckenberg zu vergleichen, die, wie damals oft, alle kirchlichen Formen verachteten. cf. Kahlert, S. 1–8.

[3] Welches jedoch nicht einen direkten Anhänger Weigels zu bedeuten braucht, sondern überhaupt „eine den Rechtgläubigen verdächtige Person." S. Pertz. zur Gesch. der myst. und ascet. Litt., in Niedners Ztschr. f. d. hist. Theol. 1857, S. 6.

sei. Ein Nachklang davon zeigt sich im Halleschen Universallexikon (s. v. Scheffler), wo es heifst, Scheffler habe „Jac. Böhmens, Val. Weigels, Schwenkfelds und andrer Fanatikorum Schriften fleifsig gelesen" und sei „ein Feind des Ministerii und Verächter der Kirchenordnungen geworden."

In dem soeben zitierten Briefe wiederum berichtet er, wie oben bemerkt, dafs einigen von ihm übersetzten Gebeten die Druckerlaubnis versagt sei, „damit J. F. Gn. und die Priesterschaft sowohl auf den Landen als in der Stadt nicht in Verdacht kommen, als ob man den Enthusiasmum wolle helfen unterstützen." Schon vorher schilt er deshalb: „Ich sage, dafs unsere jetzige Prediger rudes seynd, und ignari totius antiquae Pietatis, et jejuni verae ac vivae Theologiae." Ja, er bekennt hier, dafs er in Anbetracht der Verständnislosigkeit des Haufens mit Mitteilung seiner Ansichten wohl nicht vorsichtig genug gewesen sei: „Ich scheue mich der Wahrheit nicht: wiewohl ich mich unter diese generation (qvae prava et adultera est) etwas zu weit herausgelassen."[1]

Um nun aber solchen Lesern, welche die Sprüche des Cher. Wand. seiner Ansicht nach leicht mifsverstehen konnten, weil eben „viele Schlüsse von der geheimen Gottheit" darin vorkämen, die „nicht jedermann bekannt seien", die Übereinstimmung seiner Sprüche mit der christlichen Lehre, wenn man diese nur recht verstehe, darzuthun, schrieb Scheffler seine Vorrede. Aus demselben Grunde auch fügte er in der zweiten Auflage von 1674 einzelnen Sprüchen Anmerkungen mit derselben Tendenz hinzu. Lediglich also der Mangel an Verständnis auf seiten der Leser[2] ist nach seiner Ansicht schuld daran, wenn er sich zur Erklärung und Interpretation seiner Sprüche herbeilassen

[1] Aus der Mifsstimmung über die Anfeindungen, welche er wegen seiner Ansichten erfahren hatte, scheinen mir die Epigramme I, 265 bis 268 hervorgegangen zu sein, in denen er jedem das Recht der freien Meinungsäufserung vindicieren möchte. Z. B.:

I, 266 Ich weifs, die Nachtigall straft nicht des Kuckucks Ton,
Du aber, sing' ich nicht wie Du, sprichst meinem Hohn.

[2] Aus dieser dem Angelus allmählich immer deutlicher gewordenen Überzeugung von der Unfähigkeit der Menge, die tieferen Ideen des Christentums zu erfassen, ist auch die „Sinnl. Beschrbg. der 4 letzten Dinge" hervorgegangen (s. ob. S. 474), welche die Absicht verfolgt, „die Gemüter durch die teils erschröcklichen Darstellungen und lieblichen Anmutungen zu einer heilsamen Erstaunung und glückseligen Verzuckung zu bringen." Es sei ihm wohl bewufst, dafs im Himmel weder Gold noch Silber oder dergleichen wirklich zu finden sei, aber wie die heilige Schrift so habe auch er sich dessen bedient, um den „niedrigen Gemütern" etwas zu geben. (S. Kahlert).

mufs, nicht etwa eine thatsächlich vorhandene Heterodoxie derselben, die er zu bemänteln hätte.

Eine andere Frage ist es freilich, ob der in der Vorrede angestrebte Beweis von der Kirchlichkeit der Sprüche wirklich erbracht ist. Es heifst da: „Weil aber folgende Reime viel seltsame Paradoxa oder widersinnige Reden, wie auch sehr hohe und nicht jedermann bekannte Schlüsse von der geheimen Gottheit, item von Vereinigung mit Gott oder göttlichem Wesen, wie auch von göttlicher Gleichheit und Vergöttung oder Gottwerdung, und was dergleichen, in sich halten, welchen man wegen der kurzen Verfassung leicht einen verdammlichen Sinn oder böse Meinung könnte andichten: Also ist vonnöten, dich deshalb zuvor zu erinnern." Es folgt dann seine mit Stellen der Mystiker bewährte Salvierung, deren Inhalt kurz der ist, dafs er nicht glaube, die menschliche Seele könne ihre Geschaffenheit verlieren und sich in Gott verwandeln, sondern nur die „gewürdigte und heilige Seele" werde mit Gott so vereinigt, dafs sie ganz mit ihm „durchdrungen, überformt, vereinigt und eins sei." „Ja, dafs sie zu solcher vollkommener Gleichnis Gottes gelangen könne, dafs sie eben dasjenige sei (aus Gnaden), was Gott ist (von Natur),[1] und in diesem Verstande recht und wohl ein Licht in dem Lichte, ein Wort in dem Worte und ein Gott in Gott (wie in den Reimen geredet wird) könne genannt werden."

Von den katholischen Defendenten ist diese Vorrede immer mit grofser Zufriedenheit angeführt worden, gleich als ob man nur auf sie hinzudeuten brauchte, um die Rechtgläubigkeit des Angelus bewiesen zu haben. Völlig mit Unrecht. Denn wenn man auch zugeben mag, dafs sich die auf die „Vergöttung" bezüglichen Sprüche mit viel gutem Willen in kirchlichem Sinne auslegen lassen, so sind doch im Cher. Wand. viel gravierendere Sätze enthalten, die nicht gemäfs den kirchlichen Dogmen auszudeuten sind. Von diesen aber schweigt die Vorrede. Sie redet nur von dem Eins werden mit Gott, der Vergöttung, aber nicht von dem Eins sein mit ihm, unserem Ursprunge und Wesen nach, welches Pantheismus ist. Auf diese pantheistischen Vorstellungen, sowie auf noch andere, wie die der Präexistenz, die sich mit völliger Deutlichkeit im Cher.

[1] Vgl. d. Anm. zum Christl. Ehrengedächtnis, Weim. J. B. I, 285, Vers 6: Accipiantur haec secundum scripturam (folgen Zitate) et sensum harmonicum D. D. Mysticorum, qui est: quod Anima sancta in unione mysticâ fiat id per gratiam, quod Deus est per Naturam. cf. Eccles., tract. XXXV, S. DCX.

Wand. ausgesprochen finden,[1] geht, wie gesagt, die Vorrede gar nicht ein, behandelt vielmehr Sprüche wie I, 8 und 96, die durchaus nichts weiter als den offenkundigsten Pantheismus aussprechen, als ob auch sie vom Standpunkte der Vergöttung aus zu erklären wären.[2] — Demnach wird mit dieser Vorrede nichts für die Rechtgläubigkeit des Angelus bewiesen.

Es erübrigt noch, mit wenigen Worten auf die Konversion Schefflers einzugehen, die allem Bisherigen zu widersprechen scheint. Denn ein Mann, der nicht nur allgemein christliche, sondern sogar konfessionelle Unterschiede so stark betont, dafs er nach Verwerfung des Luthertums zur katholischen Kirche sich bekennt, scheint, da an seiner Ehrlichkeit bei diesem Schritte nicht gezweifelt werden kann, schon damit jeden Einwand gegen seine Rechtgläubigkeit widerlegt zu haben. Aber gerade jener sein Hang zu mystischer Spekulation ist es gewesen, der seine Konversion herbeiführte. Wir sahen schon oben, wie er, noch im Protestantismus stehend, die lutherischen Prediger rudes nennt, und ignari totius antiquae Pietatis, et jejuni verae ac vivae Theologiae; ja, wir wissen ferner, dafs er wegen seines „Enthusiasmus“ schon Reibereien mit der lutherischen Geistlichkeit gehabt hatte. Das entfremdete ihn dem über seinen höchsten Gütern allzu ängstlich wachenden und dadurch engherzig gewordenen Protestantismus jener Tage und führte ihn der katholischen Kirche zu. Hier fand sich der gedankenvolle Schwung seiner Mystik nicht durch wohlmeinende Eiferer gehemmt. Bezeichnend genug führt er in seiner Konversionsschrift als einen seiner Gründe zum Übertritt (11) an: „Die freventliche Verwerfung der ihnen (den Lehrern insgemein) ganz unbewufsten geheimen Kunst der Gemeinschaft mit Gott (Theologia mystica), welche doch der Christen höchste Weisheit ist.“ Wir können uns mit diesen Andeutungen begnügen, da dieser Punkt, in dem auch unter allen Beurteilern

[1] S. unt. Kap. 3.

[2] Kern erkennt auch hier nicht das, worauf es ankommt. Er sieht nicht, dafs Scheffler eben den Punkt, der seine Heterodoxie hauptsächlich erweist, den Pantheismus, gar nicht berührt hat, und bestreitet nun die Kirchlichkeit der „Vergöttung“, welche sich mit etwas Konnivenz leidlich der katholischen Lehre anpassen läfst (s. Schündelen, Theol. Litt. Bl. 1867, 881 f), wie sie denn auch in der Eccles. häufiger vorkommt, z. B. tract. XXXV, S. DCXV und DCXXXI. — Freilich reden auch hierin die 68 Propositionen der gegen Molinos eingesetzten Inquisition, die mit Zustimmung von Innocenz XI. 1687 veröffentlicht wurden, eine andere Sprache (s. Heppe, Gesch. der quietist. Myst. in der kath. K., S. 273 ff).

völlige Übereinstimmung herrscht, schon von Kahlert (15—19) und Treblin (34—41), von letzterem besonders treffend, eingehend erörtert worden ist, worauf wir hiermit verweisen. Die katholischen Darsteller weichen nur darin von den protestantischen ab, dafs sie den Grund für den Übertritt des Angelus nicht blofs in der Veräufserlichung des damaligen Luthertums suchen, sondern in der lutherischen Lehre überhaupt, eine Ansicht, auf welche einzugehen wir für ebenso müfsig halten, wie sie auszusprechen, da sie Schefflers Verhalten aus Mehr erklärt, als in den damaligen historischen Bedingungen gegeben ist.

Wenn wir nun, um nach all diesem auf unsere im Eingange gestellte Frage zurückzukommen, im Folgenden die Mystik des Angelus Silesius darstellen, so geschieht dies in der That mit dem Anspruch, in ihr seine vera Theologia d. h. diejenige Anschauung dem Leser vor Augen zu führen, welche unter all den verschiedenen Strömungen der Oberfläche ihm auf dem Grunde der Seele lag. Eine Anschauung, die in manchen Punkten nicht mit seiner Ecclesiologia noch mit dem Christentum überhaupt zu vereinigen ist, ohne dafs doch dies dem Urheber selbst zum deutlichen Bewufstsein gekommen wäre.

Heifst aber nicht dies unserem Dichter — gelinde gesagt — einen Grad von Naivetät zutrauen, der nach seinen Leistungen selbst auf keine Weise bei ihm vorauszusetzen ist? Es scheint uns, dafs man nur so lange so fragen kann, als man noch nicht das Eigentümliche derartiger Naturen erkannt hat, noch nicht eingesehen hat, wie wunderbar gemischt in ihnen die Gegensätze oft neben einander liegen. Verstand und Gemüt ringen bei Scheffler um die Herrschaft. Während dieses mit aller Kraft an den grofsen Wahrheiten des Christentums festhält, die von der Kirche und ihren Dogmen getrennt zu denken es weder vermag noch wagt, strebt jener, unabhängig von kirchlicher Autorität, schüchtern nur und gleichsam in unbewachten Augenblicken, eigene Pfade freier Spekulation zu beschreiten. Beides spielt fortwährend in einander, und sind einerseits seine theologischen Anschauungen nicht frei von Verflüchtigungen der Lehre,[1] so zeigt andererseits auch seine Spekulation die Schranken, welche das kirchliche Bekenntnis ihr auferlegt hat.

[1] Leibniz: Miratus sum tamen Angelum illum sine nota laudari in quodam nuperorum scriptorum nostrae partis. Ad Placcium. 28. Jan 1695. Ed. Datens VI, p. 56.

II.

Wie ist Schefflers Stellung innerhalb der deutschen Mystik? In der Vorrede zum Cher. Wand. von 1656 schreibt er: „Was sonsten viel andere nicht jedermann gemeine Reden und Sprüche anbelangt, so hoffe ich, sie werden dem günstigen Leser, im Fall er in den Lehrern der geheimen Gottesweisheit bekannt ist, nicht alleine nicht fremde, sondern auch sehr lieb und angenehm sein: indem er hier als in einem kurzen Begriff wird finden, was er bei ihnen nach der Länge gelesen." Scheffler ist in der That nicht für „einen originalen Denker, welcher der mystischen Kontemplation neue Wege gewiesen" zu halten (Kern, 130). Doch, obwohl am häufigsten behauptet. ist es, von Einzelheiten abgesehen,[1] nicht Jakob Böhm, in dem seine Gedankenwelt wurzelt. Angelus ist vielmehr als einer der letzten Ausläufer der Schule Meister Eckharts anzusehen. Seine Grundgedanken finden sich sämtlich in der mittelalterlichen deutschen Mystik, und zwar am vollständigsten bei M. Eckhart selbst vorgebildet. Kern[2] hat deshalb eine durchgehende Parallele zwischen beiden Denkern gezogen, freilich nicht, ohne wichtige Punkte zu übersehen. Doch ist, wie auch er nicht leugnen will (S. 127), eine grofse Anzahl — ja, ohne Zweifel die gröfste — der Anschauungen Schefflers ebensowohl bei Tauler und in der deutschen Theologie zu finden, als bei Eckhart. Von den ihm zeitlich Näherstehenden ist am bestimmendsten für ihn Weigel[3] gewesen. Ja, weiterhin könnte man aus fast allen Mystikern vor und nach Scheffler, aus Molinos,[4] Frau v. Guyon, aus Franz v. Sales und der spanischen Mystik, ja, aus dem in der Übersetzung des Scotus Erigena viel gelesenen Areopagiten die schlagendsten, oft Wort für Wort übereinstimmenden Äufserungen anführen.[5] Es ist

[1] S. Kahlert S. 48; auch unsere Anm. z. Kap. 3.

[2] Übrigens hat schon vor Kern Carriere in seiner phils. Weltansch. der Reformzt 1847, S. 158 f sehr bestimmt darauf hingewiesen, dafs mehr als die anderen mittelalterlichen Mystiker Eckhart auf Scheffler eingewirkt habe.

[3] S. die sehr ausführlichen Auszüge aus W.'s Schriften bei Pertz, l. c. 1857 und 1859.

[4] Molinos hat schon Leibniz mit Ang. Sil. verglichen. Consid. sur la Doctr. d'un espr. univ. 1702. ed. Erdmann p. 178.

[5] Daher die Mystiker selbst sich häufig unter einander zitieren. Petrucci in seiner Apologie der Mystik des Molinos: la contemplazione mistica acquistata, 1681 geht die ganze Mystik bis auf Dion. Areop. durch, um die Anschauungen des Molinos als von jenen allen schon vor-

daher unmöglich, bei den einzelnen Äufserungen Schefflers auf eine bestimmte Quelle hinzuweisen,[1] wenn auch zuzugeben ist, dafs seine Lehre als Ganzes der des Meisters Eckhart am nächsten steht. —

Wie aber verhalten sich Schefflers Epigramme zu Czepkos der Zeit nach früheren, aber ungedruckt gebliebenen Sexcenta Monodisticha Sapientum?[2] Beide Werke zeigen in Inhalt und Form grofse Ähnlichkeit. Als sichere Nachricht wissen wir nur, dafs Czepko sowohl als Scheffler mit Franckenberg innig befreundet waren, und ersterer dem letzteren seine Monodisticha zur Begutachtung unterbreitet hatte. Das war 1651, also zur Zeit, als Scheffler in Öls als Leibarzt des Herzogs weilte und häufig nach Ludwigsdorf, dem nahe liegenden Wohnsitz Franckenbergs, hinausging. — Nachdem Kahlert[3] und Palm[4] die Frage offen gelassen hatten, glaubte sich Koffmane,[5] ohne neue Thatsachen beizubringen, berechtigt, dieselbe dahin zu entscheiden, Scheffler habe wahrscheinlich Czepkos Manuskript bei Franckenberg gesehen, es sich auf einige Zeit erbeten, Exzerpte daraus gemacht und nach ihnen gearbeitet, so dafs unser Dichter als eine Art Plagiarius anzusehen sei.[6]

Auch uns ist es bei der unverkennbaren Ähnlichkeit beider Werke und dem Freundschaftsverhältnis ihrer Verfasser zu Franckenberg unzweifelhaft, dafs Scheffler die Monodisticha

---

getragen zu erweisen. Vgl. auch Schopenhauer, W. a. W. u. V. Bd. II, Kap. 48. — Wir haben es unterlassen, in der Darstellung allerlei Parallelen aus anderen Mystikern anzuführen: jeder, der dieselben auch nur oberflächlich kennt, weifs, dafs dies ein sehr wohlfeiles Verfahren wäre. Auch einen Vergleich mit Schopenhauer zu ziehen, mit welchem in den meisten Punkten eine Übereinstimmung vorhanden ist, erschien uns nicht durch die Sache selbst gerechtfertigt; da nicht einzusehen ist, warum gerade Scheffler und nicht ebensogut irgend ein anderer Mystiker mit jenem Philosophen zusammengestellt werden sollte. Nur, wo ein Verweis zur Verdeutlichung der Sache selbst beitragen konnte, oder nur zwischen einigen Mystikern, im Unterschiede von anderen, Übereinstimmung stattfand, haben wir sowohl Schopenhauer als die Mystiker herangezogen.

[1] S. auch Reinhart Zöllner in seiner Rezension von Kerns Buch. Bl. f. litt. Unth. 1867, 282 ff.

[2] Der gröfste Teil ist jetzt in den folgenden Schriften veröffentlicht. Die erste Hälfte vollständig bei Koffmane.

[3] In Prutz' litt. Taschb. 1844, S. 139 und in seinem Ang. Sil.

[4] In Wagners Archiv 1873, S. 198 und in seinen Beiträgen. S. 296.

[5] Im Korrespondenzblatt des Vereins f. Gesch. der evangel. Kirche Schles. 1882, S. 93.

[6] Denn etwas anderes heifst es doch nicht, wenn Koffm. im Ernst die Frage aufwirft, warum Cz. beim Erscheinen des Cher. Wand. nicht „Lärm geschlagen“ habe.

kannte, ohne dafs wir Koffmanes weitere Schlüsse mitzumachen einen Grund sähen. Wie ist denn das Verhältnis des Cher. Wand. zu Czepkos Werk? Was den Inhalt der Sprüche angeht, so kann da von einem Einflufs des letzteren auf Angelus überhaupt keine Rede sein, da dieser nachweislich seine mystischen Anregungen längst vor 1651 empfangen hat und für sämtliche Sprüche, die Koffm. S. 91 f. einander gegenüberstellt, sich ebenso schlagende Parallelen aus den deutschen Mystikern anführen lassen. Also nur eine formelle Einwirkung bliebe übrig. Und wie stehen da beide zu einander? Ohne Zweifel so, dafs, wenn es der Zeit nach möglich wäre, man Czepko und nicht Scheffler für den Nachahmer halten würde. Wo dieser voll Kraft und Schwung, da ist jener matt und lahm. Bei Scheffler oft in aller Kürze eine eigentümlich schöne Prägnanz des Ausdrucks,[1] bei Czepko ein stetes Herumgehen um das eigentlich Treffende. Gerade die von Koffm. verglichenen Sprüche beweisen das. Zeigt Scheffler selbst in den seiner Zeit zu gute zu haltenden Wortspielereien zuweilen grofse Feinheit und wirklichen Witz, so ist bei Czepko nur die ganze Fadheit jener Richtung zu finden. Und: gerade in seinen kühnsten und eigentümlichsten Gedanken, in denen der verständnisvolle Leser ihm mit Erstaunen über die Tiefe und Innigkeit seiner Kontemplation folgt, steht Scheffler allein: Czepko hat nie mit solcher Energie die Höhen des mystischen Gedankens zu erklimmen vermocht. — Im ganzen dasselbe Bild, welches uns die Charaktere beider gewähren. Scheffler, in Hafs und Liebe gleich stark, eine überaus mutige Persönlichkeit, stets bereit, den Gedanken in die That umzusetzen, unbesorgt darum, was der oder jener dazu sagt, jedem sympathisch, der es liebt, Farbe zu bekennen; Czepko, nichts mehr als Ruhe und Ungestörtheit liebend, stets auf der Strafse der gemeinen Meinung, vorsichtig Umschau haltend nach den Ansichten anderer, hoch beglückt, von der Gnadensonne hoher Personen beschienen zu werden.[2]

So glauben wir allerdings annehmen zu müssen, dafs Scheffler durch die Monodisticha angeregt worden ist, seine mystischen Anschauungen gerade in der Form von Epigrammen niederzulegen, sich auch gewisser in denselben schon vorgefundener Wendungen und Ausdrücke bediente; alles das aber

[1] „The Martial of mysticism" nennt ihn der Verf. des Artikels: German Myst. in the 17. Cent., in Westminster Review, Okt. 1853.

[2] S. Palm, Beiträge S. 266, 268, 269, 290.

unbeschadet seiner Originalität, da der Cher. Wand. erst als die Vollendung des in den Monodisticha Gewollten erscheint. Scheffler schuf völlig spontan aus der Fülle des eigenen Inneren heraus, was schon daraus hervorgeht, dafs er nach eigener Angabe das erste Buch „in vier Tagen verfertiget“, (s. unt. S. 491, Anm. 1) wobei halb bewufst, halb unbewufst Manches aus den Monodisticha ihm mit einflofs.

III.

Die Mystik des Ang. Sil. findet sich, wie bemerkt, fast ausschliefslich im Cher. Wand. niedergelegt. Dieser wird daher die Hauptquelle unserer Darstellung bilden, während die übrigen Schriften nur insofern herangezogen werden, als sich Bestätigungen aus ihnen beibringen lassen. Manche feine Bemerkung indessen auch des Cher. Wand, müssen wir unberücksichtigt lassen, da es uns nicht auf eine Inhaltsangabe desselben, sondern auf eine Darstellung der philosophisch wertvollen Gedanken in ihm ankommt.

Eine gute Ausgabe des Cher. Wand., geschweige denn der poetischen Werke des Angelus Silesius, gibt es bisher noch nicht. Unter den vorhandenen die beste ist die Sulzbacher von 1829, wenngleich auch sie manches zu wünschen übrig läfst.[1] Gänzlich unbrauchbar ist die Rosenthalsche Ausgabe, die nicht nur den Begriff: „poetische Werke des Ang. Sil.“ so eng fafst, dafs sie die äufserst wichtigen Vorreden und die Anmerkungen des Dichters zum Cher. Wand. nicht mit abdruckt, sondern deren Text auch mit geradezu beispielloser Leichtfertigkeit hergestellt ist. Das Buch wimmelt von Druckfehlern und völlig sinnlosen Lesarten.[2]

Eine kurze Zusammenstellung der Beurteilungen, die Scheffler seit Leibniz bis auf unsere Zeit erfahren hat, gibt schon Kahlert. Am ausführlichsten Kern (S. 5—18). Wir denken diese Übersicht hier nicht zu wiederholen, noch, was leicht wäre, zu vermehren. Im allgemeinen wollen wir nur hervor-

[1] Sie ist nicht so gut, wie Kern (S. 20) annimmt. Z. B. I, 83 hat sie „mein“ statt „ein“, I, 253 „durstiglich“ statt „thurstiglich“, III, 93 „Hochzeit“ statt „Hochheit.“ Fast ständig modernisiert sie das pron. pers. mit reflexiver Bedeutung in das pron. reflex. (z. B. II, 24).

[2] Schon Heinr. Rückert in seiner Rezension (Bl. f. litt. Unth. 1864, 439 ff), Kern und Lindemann äufsern sich wenig anerkennend. — Gleichwohl müssen wir nach dieser Ausgabe zitieren, da sie am verbreitetsten und die einzige Gesamtausgabe ist. Doch haben wir in den von uns angeführten Sprüchen den Text nach der Sulzb. Ausg., welche die edit. princ. benutzte und nach dem häufigen Nachdruck v. 1675, die allein uns längere Zeit zur Verfügung standen, zu emendieren versucht.

heben, dafs mehr als billig der kirchliche Standpunkt das Urteil der katholischen Kritiker getrübt hat.

Die Reihe der Monographieen über Angelus begann mit Gaup 1840, der jedoch nur eine Kritik der Ekklesiologie vom protestantischen Standpunkte in durchaus würdiger Weise gab. — Ihm folgte 1842 der Katholik Wittmann, der mit seiner Schrift den Zweck verfolgt, auf seine „verirrten Brüder zu wirken, um sie wieder auf die rechten Wege und in den Rettungshafen zurückzuleiten, in welchem die besten ihrer Irrfahrtsgenossen Heil und Frieden gefunden haben." (S. III). Dafs Scheffler guter Katholik war, steht ihm fest, wenngleich die Worte, mit denen er als vorsichtiger Mann seine Vorrede schliefst: „Dafs ich, wenn wider mein Wissen irgend etwas in der Mystik des Angelus sich fände, was nicht nach dem Sinne unserer heiligen Kirche wäre, dasselbe unbedingt verworfen haben wollte," — wenngleich diese Worte vermuten lassen, dafs es da bei Scheffler doch wohl am Ende nicht ganz geheuer sei. W.'s Beweismethode sind Behauptungen. Die auch in ihrer Polemik durchaus unsachlich gehaltene Schrift (z. B. S. 34, 52 f., 65, 68, 80) läfst kaum jemals das Bestreben erkennen, mit allseitig erwägendem Urteile dem Gegenstande gerecht zu werden.

1853 erschien Schraders Buch, in der Hauptsache ein Versuch, Scheffler und Angelus Silesius als zwei verschiedene Personen zu erweisen (s. darüb. S. 473, Anm.). Er bestreitet als einziger unter den Protestanten den Pantheismus des Dichters. Seine kurzen Bemerkungen über die Gedankenwelt Schefflers enthalten gleichwohl manches Treffende. — Bisher das beste Buch über Ang. Sil. erschien gleichfalls 1853 von Kahlert.[1] Er legte zuerst die Entwicklungsbedingungen für den Dichter dar. Auf seinen Forschungen beruhen, was das Thatsächliche angeht, alle späteren Arbeiten; auch diese. Was den philosophischen Gehalt des Cher. Wand. betrifft, so urteilt er im ganzen besonnen und richtig, gibt aber mit Absicht keine eingehende Darlegung, weil „streng systematische Gliederung, oder ein Versuch, die lebensvollen Umrisse der dichterischen Gedanken in abstrakte Linien zu verwandeln, mehr schaden als nützen" würde (S. 38 f). Ein sonderbarer Grund! Als ob dadurch das Bedürfnis des Menschen, sich des zerstreut Angeschauten mit Hülfe der Begriffe als einer Einheit bewufst zu werden, abgefertigt werden könnte! — Die Einleitung Rosenthals zu

[1] Eine Besprechung desselben s. in Westminster Rev., 1853 Okt.

seiner Gesamtausgabe (1862) steht auf gleicher Höhe mit Wittmanns Schrift. — Ahrendts 1863 spricht nur im allgemeinen von Mystik, ohne speziell auf Angelus zu kommen. — Der einzige, der bisher eine eingehendere Darstellung der Anschauungen Schefflers gegeben hat, ist Kern (1866). Auf ihn kommen wir sogleich zurück. — Lindemanns Buch (1876) bringt weder in den Thatsachen noch Gesichtspunkten etwas Neues, ist jedoch von den Arbeiten katholischer Verfasser bei weitem die verständnisvollste, zudem in versöhnlichem Geiste geschrieben. Seine Erklärungen über Schefflers Pantheismus sind aufserordentlich gewunden.[1] — In der anspruchslosen Form eines Vortrags erschien 1877 Treblins Schrift (Prot.), die manches, z. B. die Konversion, recht treffend heraushebt.

Von diesen Büchern ist, wie bemerkt, dasjenige Kerns[2] das einzige, welches auf den philosophischen Gehalt des Cher. Wand. genauer eingeht, und also die einzige Vorarbeit für vorliegende Schrift. Sie werden wir daher einer näheren Beurteilung unterziehen, damit sich dasjenige, worin sich unsere Arbeit von jener unterscheiden will und damit ihre Daseinsberechtigung herausstelle.

Die Kernsche Darstellung ist nach unserem Dafürhalten nicht geeignet, eine richtige Vorstellung von der Weltanschauung des Angelus zu geben.

Bei Scheffler soll, wie bei Meister Eckhart, „die idealistische Doktrin gemischt mit pantheistischen Vorstellungen" auftreten (S. 57). Eine „sonderbare Vermischung", „die auch bei seinen Verehrern Anstofs gegeben hat" (S. 61), soll stattgefunden haben. Wir müssen gestehen, dafs wir nicht wissen, was wir uns bei diesem Tadel denken sollen. Schliefsen sich denn Idealismus und Pantheismus aus, so dafs man, wenn beide zusammen vorkommen, von einer Vermischung statt von einer Vereinigung reden müfste? Scheffler hat doch sehr deutlich die Unterscheidung der Erscheinung vom Ding an sich. Er ist Idealist, sobald er in seiner Betrachtung vom anschauenden Intellekt ausgeht; man kann ihn Pantheisten nennen, sobald er von dem ausgeht, was die Dinge etwa noch weiter als Vorstellung sind, oder wie Scheffler sich ausdrückt, was sie „wesentlich" sind. Er schneidet die Welt gleichsam von zwei verschiedenen Enden an, die in dem sowohl anschauenden, als

[1] S. 107, 110 f. Zuletzt heifst es: „Und so kommen wir schliefslich auf die horazische Regel zurück, dafs man Malern und Dichtern, die ja ohne Phantasie nichts sind, schon etwas mehr zugestehen dürfe."

[2] Besprechungen desselben von Reinhart Zöllner u. Schündelen l. c.

seinem Wesen nach Gott seienden Subjekt ihren Koinzidenzpunkt haben. Sache des Darstellers ist es, jedes für sich deutlich vorzuführen. Kern aber hat die bei seinem Autor angenommene Vermischung auch in der eigenen Arbeit so sehr zur Anschauung gebracht, dafs er in buntem Durcheinander bald von idealistischen, bald von pantheistischen Vorstellungen redet (s. S. 49, 54—63). Und wenn dann dasjenige, was er für Pantheismus ausgibt, noch Pantheismus wäre! Aber Kern hat durchweg nicht vermocht, den Pantheismus, das Einssein mit Gott dem Wesen nach, von der Vergöttung, dem Einswerden mit ihm als Resultat der sittlichen Lebensführung, zu scheiden. Beides geht ihm fortwährend in einander. Wo er vom Pantheismus reden will (S. 49, 55 u. ö.), hat er in Wahrheit die Vergöttung vor, und am Ende, wo die Vergöttung abgehandelt werden soll (S. 119; s. unt. Kap. 5), geraten ihm pantheistische Sprüche hinein. Deshalb verschlägt es ihm auch garnichts, S. 55 zu sagen, Scheffler behaupte nicht, „dafs ein jeder Mensch Gott sei, sondern dafs er es werden müsse," und wir hätten es also mit einem „werdenden Pantheismus" zu thun, während er S. 79, wo er an Sprüche gelangt ist, die wirklich für den Pantheismus Schefflers beweisend sind, von einem „sehr entschiedenen Pantheismus" redet.

Ähnlich ergeht es ihm mit der theologia negativa und affirmativa, der verneinenden und bejahenden Beschawung, wie sie bei Scheffler heifsen. Anstatt den Unterschied zwischen beiden festzuhalten und in der Auslegung der Schefflerschen Sprüche zur Anwendung zu bringen, gibt er ihn, eben aufgegestellt (S. 71 ff) und — freilich sehr unzulänglich — durch die Begriffe esoterisch und exoterisch erklärt (78), im Folgenden wieder auf, und hat es nun leicht, Scheffler allerlei handgreifliche Widersprüche nachzuweisen, die er übrigens nach seiner Auslegungsart ebensowohl in ein und demselben Spruche als zwischen verschiedenen hätte finden können (s. die Sprüche unt. Kap. 2). Anstatt das Gegebene als Gegebenes hinzunehmen, vorläufig unbekümmert um das Ergebnis, und dann zu versuchen, anscheinend Entgegengesetztes nach im Dichter selbst liegenden Prinzipien zu vermitteln, gibt er demselben die oder die Grundanschauung und nennt alles dazu nicht Passende Widerspruch, während es doch nur ihm an der Fähigkeit mangelt, scheinbare Gegensätze als in verschiedenem Sinne gesagt zu erfassen.[1]

[1] Gegen Kerns Suchen nach Widersprüchen schon Schündelen l. c. S. dort auch die Belege.

Einzelne wichtige Momente in Schefflers System sind überhaupt nicht erkannt. So: dafs die Erkenntnis als Durchschauung des principium individuationis es ist, aus welcher die Liebe hervorgeht (s. unt. Kap. 5 A.). und dafs die Erkenntnis des Elends dieser Welt als Pessimismus die Verneinung des Willens herbeiführt (s. unt. Kap. 5 B.).

Auch die eigenartige Stellung der Liebe der völligen Willenslosigkeit gegenüber (unt. Kap. 5) ist nirgends angedeutet.

Über die seltsame Gruppierung einzelner Dinge, wie: dafs das Böse S. 67 an die Emanation angeschlossen wird, während die Freiheit des Willens mit der Prädestination auf S. 99 ff. steht, wollen wir hier nicht reden. Auch die vielen Schiefheiten im Ausdruck und kleinen Schulmeisterlichkeiten Scheffler wie Meister Eckhart gegenüber[1] sollen hier unerwähnt bleiben.

Die Exegese der Sprüche ist von Kern oft sehr mangelhaft ausgeübt worden. Manche Beispiele dafür sind unten in den Anmerkungen beigebracht. Hier deshalb nur einiges. Ganz augenfällige Unrichtigkeiten in der Auslegung stehen z. B. S. 49 (II, 5) S. 53 (I, 108 II, 168). Durchaus „willkürlich" erscheint Kern (S. 32):

IV, 117 Die Welt scheint kugelrund, dieweil sie soll vergehn:
Geviert ist Gottes Stadt, drum wird sie ewig stehn.

Die Bezeichnung „kugelrund" soll aber das Bewegliche, das Dahinrollen und daher Vergängliche ausdrücken, „geviert" im Gegensatz dazu den Eindruck des Festgegründeten, Soliden hervorrufen.[2]

[1] Zwei Beispiele mögen hier doch Platz finden. S. 107 bespricht er die Forderung Eckharts, man solle so weit in der Willenslosigkeit kommen, dafs man nicht Vater noch Mutter mehr liebe, als andere Menschen, ja sogar bei ihrem Tode unbewegten Herzens bleibe. Das ist für Kern „empörend". Wir stehen nicht an, es erhaben zu nennen. — Völlig unverständlich ist es uns, wenn Kern (S. 48) bei Gelegenheit von Sprüchen, wie: der Mensch müsse im Erkennen über Cherubim kommen, von „hochfliegendem Stolz" redet, oder wenn er in folgender Stelle der Vorrede des Cher. Wand. „exaltierten Stolz" findet (S. 26): „Diese Reimen, gleich wie sie dem Urheber meistenteils ohne Vorbedacht und mühsames Nachsinnen in kurzer Zeit von dem Ursprung alles Guten einig und allein gegeben worden aufzusetzen; also dafs er auch das erste Buch in vier Tagen verfertiget hat; sollen auch so bleiben." Mit den Worten, dafs ihm die Sprüche von seinem Schöpfer eingegeben seien, welches Kern den Anlafs zu seinem Ausspruch gibt, will Sch. doch nur jeden Anspruch auf Verdienst für die eigene Person von sich abweisen. Ohne Zweifel gerade ein Beweis von Demut!

[2] Eine Parallele finde ich Eccl. VII, 36: „Der wahre Glaube steht auf einem festen unbeweglichen Felsen, der falsche aber auf einer immerdar beweglichen Kugel."

Gerade wegen der epigrammatischen Form, in der Scheffler seine Gedanken niedergelegt hat, ist es geboten, die Exegese auf das sorgfältigste zu betreiben. Demgemäfs werden wir nichts für von Scheffler gesagt ausgeben, was wir nicht sofort auch mit sicheren Aussprüchen belegen können, und wo wir, etwa zur Ausfüllung einer Lücke, aus eigenen Mitteln etwas vorbringen, dieses stets auch als solches kennzeichnen. Freilich ist auch hiermit eine Gewähr für völlige Objektivität nicht gegeben, da schon in der Auswahl der zu Grunde gelegten Sprüche, die dem Judicium des jeweiligen Darstellers überlassen bleiben mufs, ein starkes subjektives Element enthalten ist.

Vorbemerkung: Die Anordnung der folgenden Kapitel scheint uns, als die dem Gegenstande natürliche, im allgemeinen keiner Rechtfertigung zu bedürfen. Nur Eins könnte Bedenken erregen. Die Erkenntnistheorie (Kap. 1 u. 4) erscheint bei uns durch die Lehre vom Ding an sich (Kap. 2 und 3) aus einander gerissen. Aber das diskursive und intuitive Erkennen, welche das 4. Kap. bilden, sind von Scheffler nur in Beziehung zu Gott gedacht worden und setzen daher die Kenntnis seines Gottesbegriffs voraus, während andererseits das intuitive Erkennen wegen seines engen Zusammenhanges mit dem Sittlichen gut zur Ethik hinüberleitet. Zu vermeiden ist dabei freilich nicht, dafs schon in Kap. 2 bei der „verneinenden Beschawung" auf den Unterschied des diskursiven und intuitiven Denkens Bezug genommen wird, welches aber ein geringerer Üebelstand ist, als wenn bei Anfügung des 4. an das 1. Kapitel fortwährend schon Schefflers Anschauungen über Gott vorausgesetzt werden müfsten. (Schlufs folgt.)

SYLLABUS PII PONTIFICIS NONI IN UNIVERSA RE PHILOSOPHICA IUXTA MENTEM S. THOMAE AQUINATIS RECENTIUMQUE PHILOSOPHORUM

per Prof. Dr. Guilelmum De Angelis-Stella Neapolitanum evolutus.

Demum scientiarum artiumque initium progressusque mundi infantiam ostendunt. Ante Hebraeorum legum latorem quis germanae qualiscumque scientiae vestigia patefecit? Ante

Thaletem et Pythagoram vix philosophiae notio est audita. Picturae atque sculpturae artes, solum felicioribus Graeciae temporibus, late longeque valuerunt. Italia ipsa politioris cultus primaeva monumenta habebat, cum vix e barbarico sinu Graecia caput efferre incipiebat, quae monumenta cum in illis Etruriae innitantur, in illam incidunt epocham, qua homines post phalegicam dispersionem primam societatem iniverunt. At si mundi creatio esset aeterna, quomodo fieri poterat, ut hominum ingenium tanto temporis spatio prorsus incultum lateret? ergo mundus non est ab aeterno conditus.

Ex quo consequitur, quod valde inter antiquos fuerit sub iudice, utrum mundi creatio doctis patuerit. Nos cum S. Thoma ac Bonaventura in sententia sumus creationem illos latuisse, quidquid Plato in suo Timaeo adfirmet. Verum quocumque modo haec controversia definiatur, contra Venturam, dicimus, hic non inquiri quid sapientes ethnici de mundi origine senserint, sed quid ratio humana de illa nobis patefaciat; quare vindicamus scientiam proprie dictam de mundi creatione posse adipisci. Sane cognitio rei tum est scientifica, cum ex intrinsecis dotibus ipsius rei conficitur; at contra cognitio certa obtinetur etiam ex principiis, quae non sunt intrinseca, sed aliunde decerpta. Iam vero quoniam probatio indirecta non ex principiis intimis rei, sed ex absurdis desumitur; his positis, certa et inconcussa cognitio id genus de mundi creatione potest haberi, quia tam est certum quod probatur verum, quam est certum absurdas esse consequentias, ad quas eius negatio ducit. Quoniam vero probatione directa cognoscimus principia, quibus productio mundi nisi creatio ipsius esse possit; ideo argumentis directis de creatione scientiam veram adipiscimur. Equidem fatemur rationem humanam non posse actum creativum comprehensive cognoscere, ut non solum eius existentiam, sed naturam intelligat. Actus enim creativus ad virtutem infinitam pertinet; contendimus tamen rationem humanam actum creativum inadaequate posse cognoscere, nempe quod Deus mundum e nihilo effecerit, quod terminus creationis sit finitus, id procul dubio ratione humana cognosci potest. Cognito autem termino alicuius actus, saltem existentia ipsius actus cognosci debet, quin infinitas ipsius actus comprehendatur. Quod si creationis scientia adipisci possumus, iure meritoque in Giobertium vindicamus, de creatione a priori et a posteriori demonstrationem confici posse. Namque ipse in suis argumentis, quibus sententiam vindicat, duo confundit, videlicet Deum esse mundi causam, atque mundum Dei esse effectum, cum alia veritate, Deum esse causam creatricem mundi, et mundum esse per creationem

genitum a Deo: quae duo sunt sane omnino distinguenda. Aliud est enim quaerere, an Deus sit mundi causa, aliud, an sit eius causa creatrix, cum permulti inveniantur, qui Deum esse mundi causam putent, quin Deum esse causam creatricem arbitrentur. Proinde in demonstratione a priori, primum est ostendendum, Deum mundi causam esse; qua posita cognitione, Deum causam mundi creatricem esse facile ostendi potest. Item postquam vindicatum sit, mundum Dei esse effectum, a posteriori vindicatur mundum esse a Deo per creationem genitum.

Postquam ample locuti sumus de actione Dei quoad mundum, necesse est loqui de actione Dei quoad homines, clarioribus verbis de providentia.

Deus in se perfectissimus, nullius indigens, sed sibi infinite sufficiens, voluit has suas perfectiones ad extra effundere, omnesque creaturas illarum participes fieri, ut inde bonae essent, quod ipse bonitas sit. Ad rem Aquinas, 1ª q. XLV art. VII inquit: In creaturis omnibus invenitur repraesentatio Trinitatis per modum vestigii, quia in qualibet creatura inveniuntur aliqua, quae necesse est reducere in divinas personas, sicut in causam. Quaelibet enim creatura subsistit in suo esse, et habet formam, per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. . . . Secundum igitur quod est aliqua substantia creata, repraesentat causam, et sic demonstrat personam Patris; secundum quod habet formam, repraesentat Verbum, in quo sunt divina exemplaria; secundum quod habet ordinem, repraesentat Spiritum sanctum, in quantum est Amor. Hanc doctrinam vindicans Aligherius, summus divinusque vates, aiebat: Par. c. 1°:

> Le cose tutte quante
> Hanno ordine tra loro; e questo è forma,
> Che l'universo a Dio fa simigliante.
> Qui veggion l'alte creature l'orma
> Dell' Eterno valore, il quale è fine,
> Al quale è fatta la toccata norma.

Quod si tantam creaturis bonitatem sit elargitus, omni iure homo ad Deum est dirigendus, cum suapte natura eius bonitatem sapientiamque ostendat. Quid hac re dulcius, quidve iucundius? Verum enimvero, apud Damascenum, qui non providet, non est bonus; nam et homines et bestiae propriorum foetorum providentiam habent, naturali quodam instinctu. Qui non providet, vituperari idem cupit; ideo Deus, sui operis amantissimus, gerere curam voluit, ut ostenderet se esse patrem, bonum, sapientem; atque homines necessitate compulsi statim ad numen divinum

se reciperent: et in repentinis periculis, inopinatis perturbationibus Dei nomen invocarent. Sed, uti moris est, homines seducti atque invicem seductores omnem Dei bonitatem detrectare sunt ausi; iidem, ad cultum pessumdandum, honestatem repellendam, Dei providentiam in homines denegare haud dubitarunt. Itaque, vindicata mundi creatione per Deum effecta, thesim statuimus, qua et hanc veritatem comprobamus, erroresque hostiles retundimus.

Initium nobis erit a S. Thoma. Ipse enim (s. c. gen. l. 3. c. 1) ait: Necesse est ut Deus, qui est in se naturaliter perfectus, et omnibus entibus ex sua potestate esse largitur, omnium entium rector existat, a nullo utique directus; nec est aliquid, quod ab eius regimine excusetur, sicut nec est aliquid, quod ab ipso esse non sortiatur. Est igitur, sicut perfectus in essendo et causando, ita etiam et in regendo perfectus. Sed eiusdem regiminis effectus diversimode in rebus apparet. Quaedam sic a Deo producta sunt, ut intellectum habentia eius similitudinem gerant et imaginem repraesentent, unde et ipsa non solum sunt directa, sed et seipsa dirigentia secundum proprias actiones in debitum finem. . . . Alia vero intellectu carentia seipsa in suum finem non dirigunt, sed ab alio diriguntur, quorum quaedam, incorruptibilia existentia, sicut in esse naturali pati non possunt defectum, ita in propriis actionibus ab ordine in finem eis praestitutum nequaquam exorbitant, sed indeficienter regimini primi regentis subduntur. . . . Alia vero, corruptibilia existentia, naturalis esse pati possunt defectum, qui tamen per alterius profectum completur; nam, uno corrupto, aliud generatur. Et similiter in actionibus propriis a naturali ordine deficiunt; qui tamen defectus per aliquod bonum inde proveniens compensatur. Ex quo apparet quod nec illa, quae ab ordine primi regiminis exorbitare videntur, potestatem primi regentis evadunt; nam et haec corruptibilia corpora, sicut ab ipso Deo condita sunt, ita potestati eius perfecte subduntur. — Sed contrarios habemus Deistas, Fatalistas, Epicureos, qui, quamquam Deum esse fatentur, ipsi tamen adimunt providentiam. Omnia enim ex naturae impetu, ac fatali necessitate ferri affirmant. Stoici vero, et si rerum praecellentium curam Deum gerere vindicarent, tamen minimarum procurationem divinitate indignam rebantur; quorum sententiam ex recentioribus Cudworthius iterum excitavit. Sed ad inceptum redeamus. Boëthius providentiam divinam ita describit: Divina ratio in summo omnium principe constituta, qua cuncta disponit. Sanctus Thomas vero eam definit rationem ordinis rerum in finem, quae existat in Deo. Iam vero Deus infinita pollet intelligentia, proinde, si mirificam

mundi compagem e nihilo condidit, res quascumque influxu suo continenter asservat, atque ad singulas operationes adiuvat. Haec omnia non caece, sine consilio, et cum temeritate operatur, sed rationis ductu ad aliquem finem spectando; ideoque universa, quae in mundo contingunt, nulla excepta re, ex divina pendent operatione. Atqui id notio gubernationis importat, Deus ergo omnium rerum est gubernator et rector. Ad hoc Dei prudentia ac bonitas hanc veritatem confirmat. Prudentis enim bonique artificis est, operum, quae mira elaboravit arte, atque ad usus illis maxime idoneos genuit, curam solertissimam gerere, ipsaque, ex eorum conditione, ad finem praestitutum assequendum fovere. Ergo, nisi Deum imprudentiae et feritatis insimulare velimus, quibusque rebus consulere est fatendum. Sanctus Ambrosius: Quis operator, inquit, negligat operis sui curam? Quis deserat et destituat, quod ipse condendum putavit? si injuria est regere, non est major injuria fecisse? cum aliquid non fecisse nulla injustitia sit, non curare quod feceris, summa est inclementia. Sed quaenam causa Deum ab ejusmodi administratione deterreret? Num quod divinam dignitatem dedeceat? At potius illam mirum in modum commendat? Num quod non omnia eius potentiae et cognitioni subjiciantur? At Dei scientia et potestas nullis finibus coërcetur, sed ad omnia protenditur. Num quod Deus providendo nimium fatigetur? At est absurdum, cum Deus nulli labori sit obnoxius, sed uno voluntatis nutu omnia peragat. Eadem veritas tertio comprobatur ex miro ordine, quo mundi machina est constructa ac temperata. In tanta enim rerum vicissitudine, in tanta elementorum pugna tam mirabilis consensio, tam mutuus nexus et conspiratio, ac fere dixerim, tam admirabilis concentus consistere nequaquam posset, nisi adesset moderator, cuius imperio omnia parerent.

Num opinabimur navem sine gubernatore ad portum appellere posse, urbem, remoto omni duce, ordine progredi, gymnasium vel domum, nullo rectore, adhuc manere? Haec omnia sunt absurda, imo inverosimilia, ideoque rerum creatarum moles, naturis multiplicibus ac dissentientibus coagmentata, ablata Dei providentia, statim per se in nihilum corrueret. Quod si de hominibus actionibusque humanis loquamur, multo clarior veritas apparebit. Nequit enim concipi tantum facinus de divina bonitate, ut, postquam hominem procreaverit, eique nobilissimum finem proposuerit, deinceps facti poeniteat adeo, ut illum fortunae ictibus tradiderit. Cui enim liceret dicere, postquam Deus legem naturalem nobis dederit, qua ab inhonestis revocamur et ad honesta impellimur, honesta hominum facta a pravis non discerni, neque

illis praemia, his poenas constitui. — Ergo in pessum iret Dei sanctitas. Ad hoc Dei sapientia non subsisteret, si, in tutum recepta hominum voluntate, arbitrium hominis ita moderaretur, ut determinatus ordo, quem praestituit, clarior non nitesceret? Tandem Deus, ablata providentia, sibi ipse dissentiret, qui tanta cura illa, quae minimi hominis intersunt, comparavit. Quis enim non admiratur humani corporis structuram, varietatem, usumque singularium partium? Quid, si oculos convertamus ad artificiosissimam mundi fabricam? Tot tantaque portenta conspiciuntur, ut mentem omnino obruant. Quid dicemus de flosculorum multitudine, ut illos peritissimus pictor in imitando laboret? Quid de tantulo ficus grano, aut acino vinaceo, aut frugum minutissimis seminibus, ut immanes trunci et rami et arbores fiant? Potestne igitur credi vel concipi tam benignum Numen, quod tam profuse cum homine egerit in iis, quae parvi momenti sint, pristinae dilectionis oblitum cetera non curare, quae animum, mores finemque attingant? Ad rem Pallavicinus (arte della perfezione cristiana) ait: Chi non si riputerebbe sagrilego temerario, se nella bontà posponesse ad ogni uomo più dissoluto l'autore dell' Universo, il quale ha mostrato tanto gran zelo del nostro bene, fabbricando alle anime nostre una stanza di sì stupendo lavoro, qual' è il corpo organizzato, donandone un reame sì vasto, si ricco, sì copioso, sì dilettevole, qual' è tutto il giro terrestre? Or conoscesi che niun uomo è così dissoluto e cosi disprezzator dell' onesto, che tanto o quanto, almeno in altrui, non ami la probità e non abbomini il vizio; e che avendo un figliuolo, niente gli caglia di vederlo bene o male costumato, che non lo raffreni dallo sconcio operare, con dargliene disciplina, e non l'alletti al ben fore, rimeritandolo con carezze. E vorremo figurarci in Dio, fonte di ogni bene, tale aridezza di bontà, che nulla diversifichi nell' amore l'innocenza dalla scelleraggine, che tratti egualmente gli ottimi ed i pessimi, che avendo cura, perchè venga a suo diritto ogni nostro capello, trascuri ciò che a noi è il massimo e il prestantissimo, secondo quella stessa norma, che egli ci ha stampato nel cuore, cio è la virtù; e che dopo avere scritto qui vi nel suo dito una legge, per cui divenghiamo rei ed odiosi a noi stessi, qualora posponiamo qualsivoglia gran caterva di altri beni all' onesto, niente poi gli sia in grado o in dispetto chi ne è osservatore ovvero trasgressore; ma lasciando l'uno irremunerato, l'altro impunito, noi suoi figliuoli tanto amati e beneficati nel resto abbandoni con la briglia sul collo in preda alle inclinazioni frutali? Niuna setta più abominevole d'idolatri giunse a formare cotanto indegna divinità; perocchè se quei forsennati

ascrivevano ai loro numi alcun vizio, l'accompagnavano a molti onesti e laudevoli sentimenti; nè mai pervennero a divisare, specialmente nel maggior Dio, un animo nulla curante delle opere virtuose, senza distinguerle nell' affezione e nella retribuzione dalle malvage. In breve il più irrazionale degli uomini sarebbe simile a questo Dio. Tandem quid tam ratum apud omnes gentes, quam divinae providentiae existimatio? Id ostendit religio, quae ab omnibus maxime barbaris nationibus exhibetur; id sacrificia vel bonorum consequendi vel malorum avertendi causa oblata demonstrant; id conscientiae stimuli, quibus homines ob flagitia animis latentia anguntur; id in summis periculis supremi numinis sponte erumpens invocatio; id in rebus adversis preces effusae significant. Quae cum explorata sint, amplius non moramur, sed ad nonnullas difficultates veniamus oportet. Deistae asserunt, si omnia Dei providentia administrarentur, nihil in mundo fore fortuitum; quod certe experientiae contradicit; ergo nulla est Dei providentia. Huic difficultati cum S. Thoma — Sum. c. gent. lib. III. c. LXXIV — respondemus: Multitudo et diversitas causarum ex ordine divinae providentiae et dispositionis procedit: supposita autem causarum dispositione oportet unam alteri quandoque concurrere, per quam impediatur vel iuvetur ad suum effectum producendum. Ex concursu autem duarum vel plurium causarum contingit aliquod causaliter evenire, dum finis non intentus ex concursu alicuius causae provenit: sicut inventio debitoris ab eo, qui ibat ad forum emendi aliquid causa, provenit ex hoc, quod debitor etiam ad forum venit. Non est igitur divinae providentiae contrarium, quod sint aliqua fortuita et casualia in rebus. Sed animadvertere iuvat omnia creata intelligentia finitam cognitionem et activitatem habere, proinde multa posse evenire, quae fortuita dicantur. At Deus, causa absoluta, cuius praesentionem nihil unquam elabitur, fortuitos nullos habet eventus; quare si fortunam nonnullis rebus, quae praeter nostram expectationem contingunt, tribuimus, id nequaquam respectu supremi ordinatoris posse proferri reputamus. Alii vero asserunt rerum supremarum Dei providentiam esse admittendam, sed minimarum administrationem negandam. Huic quidem difficultati respondeo cum S. Thoma — Summa contra gentes lib. III. c. LXXV —: Si Deus horum minimorum curam non habet, aut hoc est quia non cognoscit ea, aut quia non potest, aut quia non vult rerum curam habere. Non potest autem dici, quod Deus singularia non cognoscat, quia Deus omnium notitiam habet; nec potest dici, quod Deus eorum curam habere non possit, quia eius potentia est infinita; nec quod haec singularia guber-

nationis non sint capacia, quia videmus ea gubernari rationis industria, uti patet in hominibus; et per naturalem instinctum, uti in apibus . . . neque dici potest, quod Deus non velit ea gubernare, cum voluntas ipsius sit universaliter omnis boni. Bonum autem eorum quae gubernantur, in ordine gubernationis maxime consistit. Quare est dicendum, quamvis Deus nobilioribus creaturis intelligentia et voluntate praeditis peculiarem curam largiatur, idcirco res minoris momenti ab eius providentia atque infinita mente non eximi. Sed adversarii impensius urgent, in mundo aequam non esse bonorum distributionem, quia frugi homines innumeris calamitatibus premuntur, contra nequam divitiis affluunt: quod certe non esset, si Dei providentia admitteretur. Respondeo dicendum esse in primis falsum probos in aerumnis, malos in prosperitate versari, quod si saepe contingat, contrarium tamen saepe intervenit. His positis, tum iustos cum improbos oboedire decet, quia hominum genus naturae conditione tenetur, eiusque vicibus subicitur, ideoque ex mutabili actionum liberarum cursu mala aliqua vel bona utrisque proveniunt. Quod si Deus iustum quodam infortunio liberaturus, impium statim post scelus patratum poena multaturus esset, certe non modo libertatis usum, verum etiam rerum naturalium cursum invertere deberet, proinde, quamvis id posset, legum generalium constantiam perverteret. Ad rem Le Maistre — Serate di Pietroburgo — avvertit: Convenivate che male a proposito si sofisticava contro la Provvidenza rispetto alla distribuzione dei beni e dei mali, ma che lo scandalo consiste nell' impunità degli scellerati. Io non so se possiate rinunziare alla prima obiezione, senza abbandonare del pari la seconda, perciocchè se non avvi ingiustizia nella distribuzione de' mali, sopra qual fondamento stabilirete voi le doglianze della virtù? Non essendo retto il mondo, che da leggi generali, non avete la pretenzione, che se le fondamenta del terrazzo, sopra il quale stiamo favellando, per un qualche sotterraneo ebollimento andassero in aria, fosse Iddio obbligato a sospendere in favor nostro le leggi della gravità, per la ragione che questo terrazzo sostiene in questo momento tre uomini, i quali non hanno mai commesso nè uccisioni nè furti: è indubitato che noi cadremmo e ci rimarremmo schiacciati. E se avvenisse il contrario, ecco dunque un miracolo. E cosi parlando di altri fatti, ne verrebbe che ogni istante esigendo un miracolo, sarebbe questo lo stato ordinario del mondo, lo che è come dire, che non più potesse darsi miraculo, che la eccezione fosse regola. Il solo esporre idea di tal fatta è un confutarle abbastanza. Quod si iustus praesenti vita afflictionibus vexetur, impius rebus secundis fruatur,

prudentia infinita Deus est usus, cum perfectam praemiorum ac poenarum distributionem in futurum distulerit. Ideoque facile inferimus, consentaneum virtutis stipendium temporaneis commodis non contineri, sed altius esse petendum. Praeclare Augustinus — de Civ. Dei l. 1 c. 8 — Placuit, inquit, divinae providentiae praeparare in posterum bona iustis, quibus non fruentur iniusti, et mala impiis, quibus non excruciabuntur boni. Ista vero temporalia bona et mala utrisque voluit esse communia, ut nec bona cupidius appetantur, quae mali quoque habere cernuntur, nec mala turpiter evitentur, quibus et boni plerumque afficiuntur. Quod si quis impudentius causas omnes divinae providentiae scrutari vellet, is stultitiae notam incurreret, ac illud Aligherii iure audiret:

Par. c. 19. Or tu chi se', che vuoi sedere a scranna
Per giudicar da lungi mille miglia
Con la veduta corta d' una spanna?
Certo a colui che teco s' assottiglia,
Se la scrittura sovra voi non fosse,
Da dubitar sarebbe a maraviglia.
O terreni animali, o menti grosse!
La prima volontà, ch' è per sè buona
Da sè, ch' è sommo ben, mai non si mosse.
Cotanto è giusto, quanto a lei consuona;
Nullo creato bene a sè la tira,
Ma essa, radiando, lui cagiona.

Revelatio est subiecta continuo et indefinito progressui, qui humanae rationis progressioni respondeat.

Epist. encycl. Qui pluribus. 1846.
Alloc. Maxima quidem. 9. Junii 1862.

Protagoras prior in omni quaestione pro parte vera et falsa disserere gloriabatur, impulsus Heracliti sententiis, quibus adfirmabat essentiam rerum in progressu consistere, atque esse et non esse phantasiae humanae tantum tribui; ideoque opus ei fuit inferre, verum non esse neque absolute neque essentialiter, sed tantum relative, nempe quod ad subiectum, quare Tullius Protagorae tribuebat illud: Id cuique verum est, quod cuique videatur, atque illud aphorisma: *Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος* — Homo est omnium rerum mensura. E quibus erroribus et alii processerunt. Lessing enim docebat, in genere humano vim infinitam perfectionis inesse; hoc idem Kantius atque Herder opere: Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité vindicabant. Verum Schelling atque Hegel, Vici vestigia

sectantes, conati sunt progressus doctrinam solum metaphysicam vindicare. Sic enim Schelling: Quoniam absolutum unum idemque est, sed varie se evolvens, ideo unicum est cognitionis systema, quod sub diversis formis apparet. Ad rem Pythagoras, Parmenides, Heraclitus, Zeno, Leibnitzius, Spinoza auctores inveniuntur unius systematis sub diversis formis evoluti. Hegel autem opere: Lezioni sulla Filosofia della storia aiebat, historiam esse evolutionem spiritus universalis in mundo, se varie manifestantis in natura, anima et iure. Gallia quidem eiusmodi sophistas habuit. Pascal enim, Boileau, Fontenelle, Perraut docebant: Omnium hominum seriem per tot saecula spectandam esse, sicuti unum hominem, qui semper est atque discit, adeo ut veteres sapienter, si adhuc vitam gererent, propriis cognitionibus, per tot saecula depromptas alias novas addidissent. Praeterea Turgot, Condorcet, Saint Simon idem confirmarunt. Verum his omnibus haud fuerunt compertae leges immutabiles atque necessariae, quibus subiacet mens humana in suis adipiscendis cognitionibus; quibus legibus inspectis Victor Cousinius philosophiae historiam a priori constituere est adnixus. Sed fefellit eum; namque in una eademque re permiscuit philosophiae historiam cum ipsa philosophia, eiusque historiam cum humani generis historia consociavit, ideoque deduxit ex rationis evolutionibus ad universi generis statum posse argumentari; itemque intulit, uti homines, epocharum adsertores, sua illustria facinora non sibi sed epochae, in qua vitam vivebant, adscribere sunt coacti, ita philosophos variorum temporum veritatem detegere, prout cuiusque temporis conditio ferat. Demum ex methodis Schellingii, Hegelii, Cousinii recentiores Galliae progressistae suum systema sunt mutuati. Si enim omnia philosophiae dogmata sunt vera, si scientiae errores non sunt in re sed in nomine, si omnia sytemata sunt ad unum reducenda, certe dicendum quod hodie est verum, cras falsum fore, prout ratio progressum ineat. Quare Lerminier et Lammenais opere: Les Evangiles docent: Iesum Christum scientiae absolutam reliquisse libertatem, ideoque scientiam, perpetuo rationis labore perpetuo progredi, continuo mutari. Ita quidem P. Leroux ac Iouffroy opere: Comment les dogmes finissent? disseruerunt, spiritum hominis transire a vero ad falsum et ab errore ad verum; si quoddam aevum possideret verum, pulchrum, iustum, omnino scientiam, moralem, artem esse definitas; quare rerum varietatem in idearum varietate consistere. His expositis doctrinis, operae pretium erit ad errores damnandos sermonem instituere. Prae omnibus petimus, unde aliquid rationem veri desumat? Docente Aquinate (1ª p. q. XVI art. 1°): Antiqui philosophi species

rerum naturalium non dicebant ab aliquo intellectu procedere, sed illas provenire a casu. Et quia considerabant, quod verum importat comparationem ad intellectum, cogebantur veritatem rerum constituere in ordine ad intellectum nostrum. In hoc errabant; nam veritas rerum non constituitur in ordine ad nostrum intellectum, sed ad intellectum divinum, a quo dependet, ergo Deus, non ratio sola, est veri mensura. Ad rem S. Thomas: Cum verum sit, inquit, in intellectu, secundum quod conformatur rei intellectae, necesse est, ut ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum. Res autem intellecta ad intellectum potest habere aliquem ordinem vel per se vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum, a quo dependet secundum suum esse, per accidens autem ad intellectum, a quo est cognoscibilis. — Perinde ac si dicamus, quod domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens autem ad intellectum spectatoris, a quo non dependet. Iudicium vero de quacumque re non sumitur ex eo, quod in illa per accidens inest, sed ex eo, quod per se invenitur; ideoque unumquodque dicitur verum absolute secundum ordinem ad intellectum, a quo dependet. Inde fit, ut res artificialis dicatur vera quoad intellectum nostrum; atque item res naturales sint verae, quoad assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente Dei. Quare Doctor Aquinas (Qu. disput. de Verit. q. 1ª) concludebat: Patet quod res naturales, e quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicuti artificiata in mente artificis. Ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res naturalis mensurans et mensurata; intellectus noster mensuratus quoad res naturales, sed mensurans res artificiales. Ex quo deducimus, res naturales suam veritatem a Deo desumere, non autem ab intellectu humano. Haec autem Aquinatis doctrina ab antiquis philosophis comprobatur. Plato enim (de leg. lib. IV) scribebat: *Ὁ μὲν Θεὸς πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, πολὺ δὲ μᾶλλον, ὥς φασὶν, ἀνθρώπων.* Idem Patres vindicarunt: Eusebius, Praep. evang., Anselmus, Dial. de Vero, Augustinus, de Doctr. Christ. Hic enim: Omne verum, inquit, ab illo est, qui ait: Ego sum veritas. Quisquis bonus verusque christianus Domini sui esse intelligat, ubicumque invenerit veritatem. His positis sic argumentamur: Intellectus divinus et non humanus est rerum mensura ideoque veri; atqui Deus est immutabilis, ergo verum, quoad intellectum divinum est immutabile. Ad hoc in rebus quidem mutabilibus est aliquod elementum im-

mutabile; atqui scientia in his elementis immutabilibus innititur, ergo scientia in suis veris est immutabilis. Quod attinet ad maiorem: Thomas exponens Aristotelis testimonium (lib. IV Met.) docebat (s. q. XLV): De ratione mutationis, quod idem aliter se habeat nunc et prius, id evenit, quum quandoque sit idem in actu aliter se habens nunc et prius, uti in motibus, secundum quantitatem et qualitatem; quandoque sit idem tantum in potentia, uti in mutationibus secundum substantiam, cuius subiectum est materia. Quam doctrinam de elemento immutabili in re mutabili Doctor ab Augustino deprompsit: Id quod corpus habet, non est idipsum, quia non in se stat. Mutatur per aetates, per mutationes locorum ac temporum, mutatur per morbos ac defectus carnales, non ergo in se stat. Corpora caelestia non in se stant, habent quasdam mutationes suas etsi occultas, certe de locis in loca mutantur, ergo non sunt idipsum. Anima humana nec ipsa stat. Quantis enim mutationibus et cogitationibus variatur, quantis voluptatibus immutatur, quantis cupiditatibus diverberatur atque discinditur! Sed in his mutationibus Augustinus rem immutabilem agnovit. Namque sunt ideae principales, formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae formatae non sunt, ideoque aeternae, ac semper eodem modo se habentes, quae in divina intelligentia continentur. Quod ad minorem superioris argumenti. Cognitio veritatis reponitur in adaequatione rei et intellectus, quatenus intellectus dicit esse quod est, et non esse quod non est; ergo veritas innititur in essentiis rerum, quae sunt immutabiles. Ad rem S. Thomas docebat: Rerum immutabilium sunt immobiles habitudines, sicuti Socrates, etsi non semper sedeat, tamen est immutabiliter verum, quod, quando sedet, in uno loco manet. Quare nil prohibet, quominus de rebus mobilibus immobilem scientiam habeamus. Idem S. Doctor docet: Potest etiam de generabilibus et corruptibilibus esse aliqua scientia, puta naturalis, non secundum particularia, quae generationi et corruptioni subduntur, sed secundum rationes universales, quae sunt in necessitate et semper. Ergo est dicendum: si scientia in immutabilitate consistit, veritates scientiae sunt immutabiles. Praestat tamen nonnullas absurdas huius systematis consequentias pessumdare. Hoc enim systema in scepticismum labitur. Namque procul dubio est, obiecta non eodem modo a variis hominibus percipi; immo idem homo diverso tempore, diverso modo idem obiectum percipit; ergo si verum est, quod cuique videtur, consequitur eamdem rem modo esse veram, modo falsam, variorum hominum respectu, imo eiusdem hominis; atqui id scepticismum dicit; ergo hoc systema ad eiusmodi ducit errorem. Ad rem Augustinus (Solil.):

Verum est id, quod se ita habet, ut cogitari videatur, si velit possitque illud cognoscere; ergo non erit verum id, quod nemo potest cognoscere. Si autem falsum est, quod aliter ac est videtur; quid si alteri videatur hic lapis lapis, alteri lignum, eadem res et falsa et vera erit: quod certe nemo adfirmat. Ducit secundo ad nihilismum. Progressistae, duce Protagora, asserunt verum esse solum subiectivum. Animadvertendum autem est, quod omnis cognitio duo continet, subiectum cognoscens et obiectum cognitum; ergo si cognitio rerum est mensura earum, unaquaeque res ideo erit, quia cognoscitur, et ideo rerum existentia erit tantum relativa, non absoluta; atqui id nihilismum dicit; ergo etc. Augustinus rem nostram confirmat (Solil.): Si dicis nihil esse verum, non times ne sequatur, ut nihil sit per se? Unde enim lignum est hoc, inde etiam verum lignum est. Nec fieri potest, ut per seipsum, idest sine cognitore, sit lignum, et non sit verum lignum. Denique hoc systema ad pantheismum ducit. Sic enim Eusebius argumentatur: Si, iuxta Protagoram, nullum est discrimen inter plus minusve, in omni genere rerum, inter necessarium et contingens, inter naturale et praeternaturale; ergo unum fit, quod est et non est. Nam evenire potest, ut idem cuique videatur ens, alteri non ens. Dein S. Thomas (q. XVI): Mutabilitas, inquit, veritatis est consideranda circa intellectum. Cuius quidem veritas in hoc consistit, quod habeat conformitatem ad res intellectas. Quae quidem conformitas variari potest dupliciter, sicut et quaelibet alia similitudo ex mutatione alterius extremi. Unde uno modo variatur veritas ex parte intellectus ex eo, quod de re eodem modo se habente, aliquis aliam opinionem accipit, alio modo in opinione, quae eadem manet, res mutatur. Ex utroque modo fit mutatio de vero in falsum. Si ergo sit aliquis intellectus, in quo non possit esse alternatio opinionum, vel cuius acceptionem res aliqua subterfugere non potest, in eo est immutabilis veritas. Talis autem est intellectus divinus, ut ex superioribus patet; unde veritas divini intellectus est immutabilis. Veritas autem intellectus nostri est mutabilis, non quod ipsa sit subiectum mutationis, sed in quantum intellectus noster mutatur de veritate in falsitatem; sic enim formae mutabiles dici possunt; atqui progressistae adfirmant veritatem esse subiectam mutationi; ergo etc. Accedunt et alia argumenta: Mens humana res cognoscit ope discursus non intuitus, unde uno ictu oculi minime potest apprehendere omnia vera, nec idem verum completissime; ideoque scientia potest omnino progredi sive in vestigando novo vero, sive in perfecta notitia veri iam cogniti. Ad rem S. Thomas: Ad hominis na-

turam, inquit, pertinet ratione uti ad veritatis vestigationem. Rationis autem est proprium non statim apprehendere veritatem, et ideo ad hominem pertinet paullatim in cognitione veritatis proficere. Scientiae tamen progressus non debet esse continuus, potest enim aliquando interrumpi. Historia enim nobis testatur, humanum genus aliquando in barbariem fuisse delapsum. Id Progressistae non diffitentur, sed asserunt haec esse quaedam accidentia, quae occulte ducunt ad progressum indefinitum. Sed ipsi videant, nos autem dicimus, quod, sicuti homo in sua scientia, nisi sedulam adhibeat curam, non solum haud progreditur, verum etiam cognitiones comparatas amittit; ita quam plurima possunt humani generis progressum impedire. Ad rem confirmandam S. Thomas accedit: Eorum, quae bene se habent ad aliquid comprehendendum, videtur tempus esse quasi adinventor vel bonus cooperator; non quidem quod tempus per se aliquid ad hoc operetur, sed secundum ea, quae in tempore agantur. Si quis enim, tempore procedente, dat operam investigandae veritati, iuvatur e tempore ad veritatem inveniendam, et quantum ad unum et eumdem hominem, qui postea videbit quod prius non viderat; et etiam quantum ad diversas homines, utpote cum quis intueatur ea, quae sunt a praecessoribus inventa, illisque aliquid novum superaddit. Atque hoc modo facta sunt additamenta in artibus, quarum initio aliquid modicum fuit inventum, et postmodum per diversos paullatim processit in magna quantitate, quia ad quemlibet pertinet superaddere id, quod deficit in consideratione praedecessorum. Si enim e contrario exercitium studii praetermittatur, tempus magis est causa oblivionis, et quantum ad unum hominem et quantum ad diversos. Unde videmus multas scientias, quae apud antiquos paullatim viguerunt, paullatim, deficientibus studiis, in oblivionem abisse. Studium autem historiae multum confert ad obtinendum scientiarum progressum. De re hac accurate disseruit Aristoteles in suis Metaphysicae atque naturae libris, merito commendatus per A. Iacques: Aristote consideré comme historien de la philosophie. Patres vero atque scholastici miram operam navarunt, ut, scrutatis veteribus philosophis, verum a falso nobilissime decernerent. Qua de re progressistae, spretis traditionibus scientificis, contenderunt male, scientiam in omni generatione exordiri, dum e contra viam vero progressui in re praecludebant.

BERICHTE.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Herausgegeben von Dr. Clemens Bäumker. Bd. I. Heft 1. Dr. P. Correns: Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De unitate. Münster 1891. Aschendorff.

Prof. Bäumker beabsichtigt in dankenswerter Weise, „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters" herauszugeben; den Reigen derselben eröffnet Correns mit einer schätzenswerten Abhandlung über die bekannte Schrift ‚De unitate'. Zunächst enthält jene einen auf Vergleich dreier Handschriften der Pariser National-Bibliothek kritisch gesichteten Text S. 3—11; sodann behandelt sie ‚die Frage nach dem Verfasser' S. 12—38 und schliefst mit Bemerkungen über die ‚philosophiegeschichtliche Stellung des Traktates' S. 39—49. ‚Nachträge' endlich verzeichnen die Lesarten von drei weiteren Handschriften aus der Wiener Hofbibliothek bezw. der Münchener Hof- und Staats-Bibliothek S. 50—56.

Unstreitig der wichtigste Teil der Abhandlung ist der mittlere, welcher die Frage nach dem Verfasser zu beantworten sucht. Die bislang bekannt gewordenen Handschriften enthalten ganz verschiedene Angaben; weitaus die meisten und so denn auch die Drucke geben als solchen Boethius an. Dieser aber kann, wie überzeugend dargethan wird, der Verfasser nicht sein; Stil und zum Teil auch der Inhalt sprechen entschieden dagegen. Wenn nun Boethius Verfasser der Schrift entschieden nicht ist, mufs es dann Dominicus Gundisalvi sein? Der Beweis hierfür ist meines Erachtens nicht erbracht; man sagt S. 14. 30, den Dominicus Gundisalvi bezeichne cod. 86 des Collegium Corpus Christi in Oxford ausdrücklich als den Verfasser; ob das richtig ist, mufs ich dahin gestellt sein lassen, der blofse Hinweis auf Hauréau und das Citat aus Coxe überzeugen nicht; genauere Nachrichten über die Oxforder Handschrift müfsten zu Gebote stehen; solche zu erlangen war allerdings, wie S. 14 Anm. 1 bemerkt wird, nicht möglich. Aber gesetzt, besagte Handschrift bezeichne Gundisalvi als den Verfasser, so ist damit allein, da andere Handschriften andere Verfasser nennen, nichts entschieden; ebenso wenig ist die Übereinstimmung in den Gedanken allein entscheidend. Die Frage nach dem Verfasser ist daher meines Erachtens bis auf weiteres als offene zu betrachten. Das bleibende Verdienst der soeben besprochenen Arbeit aber besteht darin, dafs dieselbe die Quellen der untersuchten Abhandlung überzeugend nachgewiesen und hiermit die Abfassungszeit näher, den sehr mäfsigen Wert der Schrift aber endgültig bestimmt hat.

Gottes-Beweise. Von L. v. Hammerstein. Trier, Paulinus-Druckerei 1891.

Nicht neue Beweise für Gottesdasein will v. Hammerstein liefern, auch nicht die Frage mitentscheiden helfen, über welche man jüngsthin lebhaft stritt, nämlich ob es nur einen oder mehrere, von einander unabhängige Beweise in der angegebenen Richtung gebe; also nicht ein gelehrtes Buch erhalten wir hier aus der bewährten Feder des verdienstreichen Priesters, nichts desto weniger ein sehr lehrreiches. Dasselbe verfolgt den Zweck, die frühere, bereits in 6. Auflage erschienene Schrift „Edgar oder Vom Atheismus zur vollen Wahrheit" zu ergänzen.

das Dasein Gottes noch eingehender zu beweisen, als es im ‚Edgar' geschehen; dies sei deshalb sehr zeitgemäfs, weil der Atheismus, namentlich an den Universitäten, eine solche Verbreitung erlangt habe, dafs man vor allem ihm entgegen treten müsse.

Dem angegebenen allgemeinen und besondern Zwecke entspricht das stattliche Buch durchaus. Dasselbe trägt die Form eines Briefwechsels. Der evangelische Pfarrer N. bittet brieflich um einen stichhaltigen Beweis für das Dasein Gottes. L. v. H. bezeichnet ihm ‚beispielsweise als einen vollständig durchschlagenden und unumstöfslichen' den kosmologischen Beweis. Nicht eigentlich für sich, sondern für seinen Sohn wünscht der Pfarrer den erbetenen Aufschlufs. Derselbe ward gläubig erzogen; auf dem Gymnasium bewahrte er seinen christlichen Glauben; aber da kam die Universität, und der Glaube litt Schiffbruch. Dafs es so gekommen, erklärt sich teilweise vielleicht aus dem Umgange mit einem glaubenslosen Freunde, den er auch jetzt mit in die Ferien gebracht hat. Studiosus O. ist ohne Christentum aufgewachsen, hat nie an Gott geglaubt, nie gebetet. Soll er vernünftiger Weise zum christlichen Glauben gelangen, so mufs ihm vor allem das Dasein jenes Gottes, dessen Offenbarung das Christentum bildet, wissenschaftlich bewiesen werden. Zu dem Zwecke wird derselbe ersucht, seine Bedenken gegen die Beweise für das Dasein Gottes geltend zu machen. Dies thut derselbe. Gegen die bekannten Gottesbeweise macht er all die Bedenken geltend, welche dem Kriticismus, Pantheismus und Materialismus geläufig sind. Abbringen von denselben läfst sich der Studiosus nicht. Der Briefwechsel wird abgebrochen; Monate waren verflossen, als Pfarrer N. eines Tages L. v. H. mitteilte, dafs man vor acht Tagen den Studiosus O. tot im Bette gefunden, neben ihm einen Revolver, offenbar das Werkzeug seines Selbstmordes. Dagegen habe der eigene Sohn infolge des Briefwechsels den Glauben seiner Kindheit wiedergefunden, seitdem sei das Leben desselben ein viel geregelteres.

Dr. J. Uebinger.

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

A. Zeitschriften für Philosophie und spekulative Theologie.

Annales de philosophie chrétienne. CXXIII, 1.—4. Heft 1891/92. *E. Domet de Vorges:* La perception et la psychologie thomiste (Forts.; vgl. VI. 380 ds. Jahrb.); — De l'idée d'être et de l'intelligence 5. 162. 209. 347. *P. Vallet:* La personnalité humaine 32. *L. Jouvin:* Le sentiment moral (Forts.; vgl. VI, 380 a. a. O.); — Le nécessaire, le contingent et la logique 48. 265. *A. Ackermann:* De la notion de liberté chez les anciens philosophes; — chez S. Thomas et les scolastiques (Forts.; vgl. VI, 125 a. a. O.) 73. 145. *De Broglie:* Des données synthétiques naturelles et de leur emploi méthodique 113. *M. Hébert:* De l'idée de Dieu dans les dialogues philosophiques de Voltaire et de M. Renan 185. 248. *F. Duquesnoy:* Une preuve de l'existence de Dieu dans le De libero arbitrio de S. Augustin 286. 331. *J. Bulliot:* Examen des principales théories de la combination chimique 313.

Divus Thomas. Vol. IV. (Annus XII) 19—20. **Fasciculus 1891.** Card. Aloysius Rotelli † 289. *Aloy. Rotelli:* Commentaria in quaestiones D. Thomae S. theol. III. qu. 1—26 (Forts.; vgl. VI, 380 a. a. O.) 290. *P. Semeria:* Analysis actus fidei iuxta S. Thomam et iuxta recentiores theologos. Appendix. (Forts. vgl. VI, 380 a. a. O.) 295. *T. Cucchi:* Utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam 300. *V. Ermoni:* Commentarium in Opusc. S. Thomae Aqu. De verbo (Forts.; vgl. VI, 125 a. a. O.) 305. *P. S.:* Crisis argumenti propositi ad probandam mundi finitudinem 309. *J. Vinati:* Utrum denominatio extrinseca sit relatio rationis (Forts.; vgl. VI, 380 a. a. O.) 311. *A. Barberis:* De operibus ideologicis professoris J. B. Tornatore 314.

Philosophisches Jahrbuch. V. Bd. 1. Heft. 1892. *Pfeifer:* Der ästhetische Kontrast in den Erscheinungen des Erhabenen 1. *Michel:* Die Kosmologie des Moses Maimonides und des Thomas von Aquino in ihren gegenseitigen Beziehungen (Schlufs; vgl. VI, 380 a. a. O.) 12. *Wolff:* Lotzes Metaphysik (Forts.; vgl. VI, 126 a. a. O.) 26. *Gutberlet:* Über Mefsbarkeit psychischer Akte 42.

Zeitschrift für exakte Philosophie. XVIII. Bd. 4. Heft. 1891. *Felsch:* Der Kausalitätsbegriff bei Descartes 353.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. IC. Bd. 1. und 2 Heft. 1891. *Bender:* Über das Wesen der Sittlichkeit und den natürlichen Entwicklungsprozefs des sittlichen Gedankens (Forts.; vgl. V, 381 a. a. O.) 1. *Güttler:* Die Entropie des Weltalls und die Kantschen Antinomieen 41. *Rud. Seydel:* Kausalität und Teleologie 80. *Starcke:* Über Wilh. Bender's Religionsphilophie 87. *Fr. Erhardt:* Der Satz vom Grunde als Princip des Schliefsens 129. *Ed. v. Hartmann:* Transcendentaler Realismus und Idealismus mit besonderer Rücksicht auf das Kausalproblem 183. *Matthias Kappes:* Die Erkenntnislehre des Thomas Hobbes 209. *Lud. Fischer:* Die Dreherschen Antinomieen 233. *A. Kurt:* Die Selbstzersetzung der Verantwortlichkeitstheorie Ed. v. Hartmann's 244. *Fr. Jodl:* Jahresbericht über Erscheinungen der anglo-amerikanischen Litteratur aus der Zeit von 1888—1889. 257.

B. Aus Zeitschriften vermischten Inhaltes.

Kirchengeschichtliche Studien. 1. Bd. 2. Heft. 1891. *Sdralek:* Wolfenbüttler Fragmente. Analekten zur Kirchengeschichte des Mittelalters.

Jahrbücher für protestantische Theologie. XVII. Bd. 4. Heft. XVIII. Bd. 1. Heft. 1891. *Steck:* Plinius im neuen Testament 545. *Tausch:* Die geschichtliche Entwicklung des Begriffs des Lebens im A. T. und die Ansätze der tieferen neutestamentlichen Fassung XVIII, 1. *L. Paul:* Bemerkungen zu einigen Aussprüchen von Paul de Lagarde in seinen „Deutschen Schriften“ 159.

Stimmen aus Maria-Laach. XLI. Bd. 5. Heft. XLII. Bd. 1. Heft. 1891/92. *Pesch:* Die Philosophie des ‚wissenschaftlichen‘ Sozialismus, Schlufs; (vgl. VI, 380 a. a. O.) 473. *Pesch:* Der Zusammenbruch der heutigen Gesellschaft 14.

Theologische Quartalschrift. LXXIII. Bd. 4. Heft. 1891. *Schanz:* Der Begriff des Sakramentes bei den Vätern 531. *Brüll:* Die Klemensromane und der Primat der römischen Kirche 577.

NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Alibert: Manuel de philosophie, t. II: Logique, Ontologie, Cosmologie. Lyon 1891; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* 123, 96.

Atzberger: Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im A. und N. Testamente. Freiburg 1890; bespr. von *Rösler* in der *Litt. Rundschau* 18, 7.

Bäumker: Das Problem der Materie (vgl. VI, 381 a. a. O.); bespr. von *Siebeck* in der *Zeitsch. f. Philos. u. ph. Kr.* 99, 271.

Bénard: L'Esthétique d'Aristote et de ses successeurs. Paris 1891; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* 123, 100.

Böhmer: Ethische Essays. München 1890; bespr. von *Ziegler* in der *Zeitsch. f. Philos. u. ph. Kr.* 99, 113.

S. Bonaventura. Opera omnia Tom V. Ad Claras Aquas 1891; bespr. von *J. Bach* in der *Litt. Rundschau* 18, 10.

Brandt: Zur Entwicklung der platonischen Lehre von den Seelenteilen. Leipzig 1890; bespr. von *Bruns* in der *Zeitsch. f. Philos. u. ph. Kr.* 99, 287.

Brentano: Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Leipzig 1889; bespr. von *Wahle* in der *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 99, 117.

Callnon: Introduction à la géométrie des espaces à trois dimensions. Gauthier-Villars 1891; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* 123, 303.

Carus: The Soul of Man. An investigation of the facts of physiological and experimental psychology. Chicago 1891; bespr. von *Ufer* in der *Zeitschr. f. ex. Philosophie* 18, 431.

Cathrein: Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Untersuchung der sittlichen, einschlieſslich der rechtlichen Ordnung (vgl. VI, 381 a. a. O.); bespr. von *Gutberlet* im *Philos. Jahrb.* 5, 72; von *Scheicher* im *Augustinus* 9, 3.

Clemen: Die religionsphilosophische Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in Justins Apologie. Leipzig 1890; bespr. von *Schanz* in der *Theol. Quartalschr.* 73, 655.

Collins: Résumé de la philosophie d'Herbert Spencer. Paris 1891; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* 123, 101.

Didiot: Cours de théologie catholique; — Logique surnaturelle subjective. Paris 1891; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* 123, 206.

Dörholt: Die Lehre von der Genugthuung Christi theologisch dargestellt (vgl. VI, 126 a. a. O.) bespr. von *Schanz* in der *Theol. Quartalschr.* 73. 652.

Efslinger: Zur Erkenntnistheorie Ritschls. Zürich 1891; bespr. von *Flügel* in der *Zeitsch. f. ex. Philos.* 18, 412.

Fernandez: Cursus theologicus in usum scholarum tom. II. Matriti 1891; bespr. von *Vinati* im *Divus Thomas* 4, 319.

Fischer: Theorie der Gesichtswahrnehmung. Untersuchungen zur physiologischen Psychologie und Erkenntnislehre. Mainz 1891; bespr. von *Schwertschlager* im *Philos. Jahrb.* 5, 88.

Franchi: Ultima critica. P. 2. Del Sentimento. Milano 1891; bespr. im *Divus Thomas* 4, 317.

Frontera: Étude sur les arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement. Paris 1891; bespr. von *Pfeifer* im *Philos. Jahrb.* 5, 62.

Gruber: Der Positivismus seit dem Tode A. Comtes bis auf unsere Tage. Freiburg 1890; bespr. in den *Annales de philos. chrét.* 123, 308.

Guttmann: Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum und zur jüdischen Litteratur. Göttingen 1891; bespr. von *Adlhoch* im *Philos. Jahrb.* 5, 64.

Hake: Die Religion als tiefstes Fundament der sozialen Ordnung. Arnsberg 1891; bespr. von *Spannenkrebs* im *Philos. Jahrb.* 5, 70.

Hellwig: Die vier Temperamente. Paderborn 1888; bespr. von *Flügel* in der *Zeitschr. f. ex. Philos.* 18, 448.

Hostinsky: Herbarts Ästhetik in ihren grundlegenden Teilen quellenmäfsig dargestellt. Hamburg 1891; bespr. von *Flügel* in der *Zeitschr. f. ex. Philos.* 18, 445.

Kahl: Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes. Strafsburg 1886; bespr. von *Scipio* in der *Zeitsch. f. Philos. u. ph. Kr.* 99, 124.

Kellner: Chronologiae Tertullianeae supplementa. Bonn 1890; bespr. von *Kolberg* in der *Litt. Rundschau* 17, 329.

König: Die Entwicklung des Kausalproblems von Cartesius bis Kant. Leipzig 1888; bespr. von *Ludewig* im *Philos. Jahrbuch* 5, 81.

Lafswitz: Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton. 2 Bde. Hamburg 1891; bespr. von *Elsas* in der *Zeitsch. f. Philos. u. ph. Kr.* 99, 303.

Lehmkuhl: Compendium theologiae moralis. Freiburg 1890; bespr. im *Augustinus* 8, 108.

Leibnitz: Philosophische Schriften, hrsgeg. von Gerhardt. 7. Bd. Berlin 1890; bespr. von *R. v. Nostitz-Rieneck* im *Philos. Jahrb.* 5, 52.

Lemme: Die Principien der Ritschlschen Theologie und ihr Wert. Bonn 1891; bespr. von *Flügel* in der *Zeitschr. f. ex. Philos.* 18, 412.

Lipperheide: Thomas von Aquino und die Platonische Ideenlehre (vgl. V, 383 a. a. O.); bespr. von *Kaufmann* in der *Litt. Rundschau* 17, 370.

Löwenthal: Pseudo-Aristoteles über die Seele, eine psychologische Schrift des 11. Jahrhunderts und ihre Beziehungen zu Salomo ibn Gabirol (Avicebron). Berlin 1891; bespr. von *Endres* im *Philos. Jahrb.* 5, 94.

Lorenzelli: Philosophiae theoreticae institutiones secundum doctrinas Aristotelis et S. Thom. Aquin. (vgl. VI, 126 a. a. O.), bespr. in den *Annales de philos. chrét.* 123, 306.

Manzoni: De natura peccati deque eius remissione disputatio. Lodi 1890 (vgl. VI, 381 a. a. O.); bespr. von *Arenhold* im *Philos. Jahrb.* 5, 60.

Marbach: Die Psychologie des Firmianus Lactantius. Halle 1889; bespr. von *Siebeck* in der *Zeitsch. f. Philos. u. ph. Kr.* 99, 280.

Melzer: Goethes ethische Ansichten. Neifse 1890; bespr. von *Ziegler* in der *Zeitsch. f. Philos. u. ph. Kr.* 99, 112.

Molsdorf: Die Idee des Schönen in der Weltgestaltung bei Thomas von Aquino. Jena 1891; bespr. von *Vinati* im *Divus Thomas* IV, 320; von *Gutberlet* im *Philos. Jahrbuch* 5, 78.

Nöldechen: Tertullian. Gotha 1890; bespr. von *Kolberg* in der *Litt. Rundschau* 17, 327.

Oberdorffer: De inhabitatione Spiritus Sancti. 1890; bespr. von *Schanz* in der *Theol. Quartalschr.* 73, 651.

Ostermann: Die hauptsächlichsten Irrtümer der Herbartschen Psychologie und ihre pädagogischen Konsequenzen. Oldenburg 1887; bespr. von *Hercher* in der *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 99, 127.

Pappenheim: Der angebliche Heraklitismus des Skeptiker Änesidem. Berlin 1889; bespr. von *Bruns* in der *Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 99, 288.

STVDIO ET VERECVNDIA
VERI

VI. BAND.

4. HEFT.

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE.

HERAUSGEGEBEN

UNTER

MITWIRKUNG VON FACHGELEHRTEN

VON

DR. ERNST COMMER,

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU.

PADERBORN.

DRUCK UND VERLAG VON FERDINAND SCHÖNINGH.

ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN MÜNSTER, OSNABRÜCK UND MAINZ.

1892.

INHALT.

Druckfehlerberichtigung. S. 268 Zeile 8 v. oben lies: panis vinique.

Das **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie** erscheint in vierteljährlichen Heften von 8 Bogen. Lex. 8°. Preis pro Band von vier Heften Mk. 12—.

Abonnements übernehmen alle Buchhandlungen.

Bei der Redaktion sind folgende Schriften eingegangen:

P. Van Bemmelen: Le Nihilisme scientifique. II. Espace — temps — matière — mouvement. Leide, Brill 1891.
Erich Frantz: Geschichte der christl. Malerei, 9. Lief. Freiburg, Herder 1892.
W. Killing: Über die Grundlagen der Geometrie. Sep.-Abdr. aus dem Journal f. reine u. angew. Mathem. Bd. 109, 2.
J. E. Kuntze: G. Th. Fechner (Mises). Ein deutsches Gelehrtenleben. Leipzig, Breitkopf & Härtel 1892.
H. Laemmer: Institutionen des Kirchenrechts. 2. Aufl. Freiburg, Herder 1892.
C. Tausch: Einleitung in die Philosophie. Wien, Konegen 1892.
K. Twardowski: Idee und Perception. Eine erkenntnistheoret. Untersuchung. Wien, Konegen 1892.

Zeitschriften.

Annales de Philosophie chrétienne. XXV, 4—5. **Augustinus.** VIII, 16—17. IX, 1—2. **Correspondenzblatt für den kath. Klerus Österreichs.** X, 23—24. XI, 1—2. **Divus Thomas.** IV, 21—22. **Jahrbücher für prot. Theologie.** XVIII, 1. **Literary Churchman.** XXXVII, 25—26. XXXVIII, 1—5. **Litterarische Rundschau.** 28, 1. **Philos. Jahrbuch** von Gutberlet. V, 1. **Stimmen aus Maria Laach.** 42, 2. **Zeitschr. f. exakte Philos.** 18, 4. **Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik** 99, 2.

Antiquar. Kataloge.

Heinrich & Klemke Berlin N. XXIX Altertumswissenschaft. **Jacobsohn & Co.** Breslau N. 109 K. Theol. Philos. **Kerler** Ulm N. 177 K. Theol. **Nolte** Bonn N. 37 K. Theol. **Schnurpfeil** Leobschütz N. 51 K. Theol. **Siebert** Berlin N. 212 Philos. Pädag.